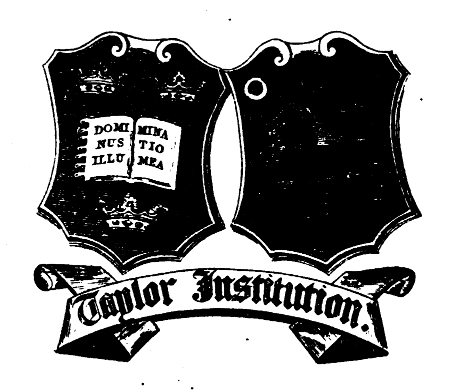



DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.



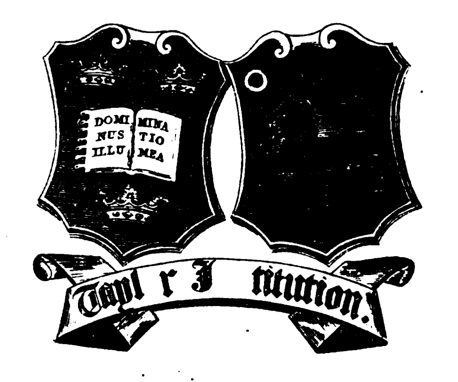

DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Tayl r I titution.




LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
15 JUL 1943
OF OXFORD

Inhaltsübersicht.

EINLEITUNG.


DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA

Seite

VIERTES KAPITEL.

Eine Darstellung der Ethik der alten Griechen, wie sie im Folgenden versucht werden soll, hat selbstverständlich zur Voraussetzung, dass diese durch die Reihe ihrer Jahrhunderte hindurch von einer Summe gleichartiger ethischer Ideen beherrscht waren, aber ohne eine solche Voraussetzung würde man weder von einer griechischen Nation noch von einer griechischen Cultur zu reden das Recht haben. Unzweifelhaft sind ihre Anschauungen im Laufe der Zeit im Einzelnen gar manchem Wandel unterworfen gewesen, unzweifelhaft haben die in den religiösen Begriffen sich vollziehenden Aenderungen, die fortschreitende Ausbildung der Funktionen des Staates, die allmähliche Humanisirung der Sitten, die seit den Perserkriegen sich zunehmend vermehrenden Berührungen zwischen dem Denken Aller und den von der Philosophie aufgeworfenen Problemen auch auf die Vorstellungen von dem, was dem Menschen zu thun obliegt, mächtig eingewirkt, aber der wäre kein Grieche mehr gewesen, der sich nicht in dem Kerne seines Dichtens und Trachtens, sobald sich dieses über das Allergewöhnlichste erhob, als unter dem Banne der homerischen Gesänge stehend gefühlt, der nicht eine Lebensvorschrift des Theognis als auch an sich gerichtet betrachtet hätte. Gerade der gewaltige Einfluss der Dichter und der von ihnen behandelten Welt des Mythos auf die sittlichen Ideale des Volkes hat diesen eine Stetigkeit gegeben, die in ihren einzelnen Aeusserungen oft überraschen kann und sonst unerklärbar wäre: beruht doch hierauf nicht zum geringsten Theile die Wahrheit des für griechisches Wesen so überaus charakteristischen Ausspruches des Aristoteles, die Dichtung sei philosophischer und ernsthafter als die Geschichte (Po. 1451 b 5). Allein die Litteratur, die poetische sowohl als die prosaische, theilt der menschlichen Gesellschaft nicht bloss Impulse mit, sondern spiegelt auch die Motive wieder, von denen diese geleitet wird, und die Ziele, denen sie nachstrebt, und während wir, um genau ermessen zu können, was die griechische in ersterer Hinsicht geleistet hat, die ganze Breite der geschichtlichen Thatsachen übersehen müssten, liegt uns ihr

Werth in letzterer klar vor Augen. So oft wir auch zu der Klage Anlass haben, dass uns von den schriftstellerischen Hervorbringungen der Griechen nicht mehr überliefert ist, so genügt doch das, was wir davon besitzen, durchaus um uns in die Seele dieses Volkes blicken, um uns vor Allem seine Ideale erkennen zu lassen. Und zwar dienen hierzu mehr oder minder alle Zweige der erhaltenen Litteratur. Nicht bloss der Urheber der ethischen Sentenz lehrt uns, was er und seine Volksgenossen für recht halten, auch der Tragiker, der seinen Helden straucheln lässt, und der Komiker, der ein Bild menschlicher Verkehrtheit vor unserm Auge aufrollt, stellt das, was sein soll, durch den Gegensatz nur in ein um so helleres Licht, der Redner, der von Lob und Tadel über das Thun Anderer überfliesst, wie der Geschichtsschreiber, der solche gelegentlich in seine Erzählung einfliessen lässt, offenbaren uns die Normen des Urtheils, für die sie in ihrer Umgebung Verständniss und Zustimmung erhoffen durften, und selbst der einsame Wege der Betrachtung einschlagende Philosoph kann sich in der wesentlichen Auffassung dessen, was im Handeln empfehlenswerth und verwerflich ist, nicht von der Umgebung trennen, innerhalb deren er steht. In wie weit das thatsächliche Verhalten der Griechen ihren Idealen entsprach, ist eine Frage, die für unsere Aufgabe nur eine untergeordnete Bedeutung hat: würde sie doch selbst dann keine reine Lösung zulassen, wenn wir von der Wirklichkeit des griechischen Lebens ein viel vollständigeres Bild uns machen könnten als unsere Mittel der Kenntniss es gestatten. Es giebt keine Periode der Geschichte, in welcher nicht Licht und Schatten im Thun und Sinnen der Menschen so wunderbar gemischt wären, dass es zumeist von dem Temperament und den subjektiven Instinkten des Beschauers abhängt, ob er mehr von jenem angezogen oder von diesem abgestossen wird, ja dass nicht selten die gleiche Erscheinung dem einen in heller, dem andern in trüber Färbung sich zeigt. Wenn es hiernach in dem vorliegenden Falle vorzugsweise berechtigt ist, die im Bewusstsein der Nation lebenden Maassstäbe der sittlichen Werthschätzung als solche zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, die wirklichen Handlungen nur gelegentlich und vereinzelt zur Vergleichung heranzuziehen, so ist es zuvörderst geboten, diejenigen erhaltenen Schriftwerke, die dabei hauptsächlich als Wegweiser dienen müssen, rücksichtlich ihrer besondern Bedeutung für die Lösung der Aufgabe in das Auge zu fassen.

Am Anfange der griechischen Lebensentwickelung stehen für

uns die homerischen Gedichte. Wie man sich ihren Ursprung zu denken hat, ob der Ausgestaltung des die Hörer fesselnden Einzelliedes, ob der dem Boden der nationalen Sage entquellenden Stoffeinheit der grössere Antheil an ihrer Entstehung beizulegen ist, diese Frage, die die neueren Gelehrten unaufhörlich beschäftigt, darf uns hier unberührt lassen, weil jedes der beiden Gedichte in seinen verschiedenen Theilen von durchaus gleichartigen Anschauungen durchzogen ist und nur darüber ein Zweifel auftauchen kann, ob etwa die sittlichen Voraussetzungen der Odyssee in einigen Punkten von denen der Ilias abweichen [1]), ein Zweifel, der indessen bei näherem Zusehen gleichfalls schwindet. Ja sogar die culturgeschichtlich viel wichtigere Frage, in wie weit die von den homerischen Dichtern geschilderten Lebenszustände Realität hatten oder ihre Gestalt von der verklärenden Phantasie empfangen haben, ist für unsern Zweck von geringerer Bedeutung als es auf den ersten Blick scheinen mag, weil, wenn daran Züge haften, die der Wirklichkeit nicht entsprachen, die Ideale der Nation oder doch der Kreise, aus denen die Gedichte hervorgingen, in ihnen nur um so gewisser sich ausprägen. Es ist möglich, dass niemals in Griechenland der von Priestern verwaltete öffentliche Cultus mit seinen regelmässigen Festzeiten eine so geringe Rolle gespielt hat wie in der homerischen Welt; es ist auch möglich, dass das Verhältniss zwischen dem Königthum und dem es berathenden Herrenstande niemals die dort beschriebene Form gehabt hat; aber gerade dann spricht sich darin recht deutlich die Sehnsucht nach Befreiung des Lebens von der Engheit priesterlicher Satzungen sowie nach einem Staatszustande aus, in welchem Königthum und Adel gemeinsam ihre führende Stellung gegenüber der Masse des Volkes behaupten; und vielleicht ist selbst das auf ein ähnliches Motiv zurückzuführen, dass der Heroenzeit eine gänzliche Unbekanntschaft mit allen normirten Geldzeichen in Verbindung mit einem sehr ausgebildeten Tauschhandel geliehen wird. Wie es indessen hiermit auch bestellt sein möge, licht und klar strahlen uns aus der Ilias und Odyssee die Güter entgegen, an denen das Herz des Griechen hing und für die er Alles einzusetzen bereit war, das Vaterland, der Ruhm, die Freundschaft, das Familienglück. Und so gering auch in ihnen die staatliche Fürsorge für die Sicherheit der Personen und des Eigenthums und so unentwickelt die rechtlichen Beziehungen von Volk zu Volk erscheinen, so ist dafür das Gefühl für den Werth derjenigen sittlichen Momente, für die überhaupt ein volles

Bewusstsein vorhanden ist, ein um so zarteres und sichreres. Gerade weil keine öffentliche Macht dem Individuum als solchem Schutz gewährt, wendet sich dem hülfesuchenden Fremden die rücksichtsvollste Aufmerksamkeit zu; der Freund giebt sich dem Freunde ganz und voll hin; in den Verhältnissen der Familienglieder zu einander, namentlich auch in dem des Bruders zum Bruder, offenbart sich eine seltene Innigkeit; liebevolle Schonung waltet in der Behandlung der Sklaven, soweit sie derselben nicht unwürdig erscheinen; die Ehefrau steht geachtet da wie kaum jemals später. Indem die Folgezeit das Staatsgesetz in Verbindung mit dem es stützenden und von ihm gestützten Cultus zum Mittelpunkt alles menschlichen Daseins machte und auf Grund einer veränderten Auffassung des Todes von jedem Lebenden die fortgesetzte Pflege des Zusammenhanges mit seinen dahingegangenen Vorfahren heischte, erweiterte sie den Kreis der ethischen Forderungen, aber an Wärme in der Erfassung dessen, was als sittlich werthvoll erkannt war, erreicht sie die homerische Welt kaum.

Verlässt man diese grossartigen Schöpfungen und wendet sich zu den Werken und Tagen des Hesiodos — denn die beiden andern unter dem Namen dieses Dichters erhaltenen Erzeugnisse bewegen sich ganz auf dem Boden des Götter- und Heroendaseins und lehren uns nichts über die Betrachtungsweise menschlicher Lebensverhältnisse —, so tritt man in eine völlig veränderte Umgebung ein. Statt der nach dem Höchsten ringenden, auch in ihren Leidenschaften erhabenen Helden ist es hier das mühsam arbeitende, von der Noth des Lebens gedrückte Volk, das dem Blicke begegnet. Keine hohen Güter bilden das Ziel des Strebens dieser Menschen, die Geltung bei Anderen spielt in ihrem Wollen nur eine bescheidene Rolle, selbst die Ehe, obwohl in ihrem Werthe vollauf anerkannt, wird mit Vorliebe unter den Gesichtspunkt des Nutzens gebracht, aber getragen werden sie von der festen Zuversicht, dass die Gerechtigkeit des Zeus über den menschlichen Schicksalen waltet und dass der Frevel und die Vergewaltigung, so oft sie auch augenblicklich siegreich sein mögen, an ihm zuletzt ihren Rächer finden werden. Die Forderungen eines rechtschaffenen Lebens, die Arbeitsamkeit, die Genügsamkeit, die Wahrung des brüderlichen und des freundschaftlichen Verhältnisses, die Erfüllung der gastlichen Pflichten, die Wahrhaftigkeit, liegen stark im Bewusstsein, ihre häufige Vernachlässigung unter den Zeitgenossen bildet den Gegenstand eines ernsten Unwil-

lens. Und wie die materiellen Bedingungen des Daseins, so sind auch, sehr im Gegensatz zu der von Homer geschilderten Welt, seine Formen streng gebundene, denn das Thun des Menschen ist in allen seinen Einzelnheiten vom Laufe der Sonne und des Mondes abhängig, und im engen Zusammenhange mit dem Cultus der Götter ist genau vorgeschrieben, was an jedem Tage des Monats zu thun und zu lassen ist. Unzweifelhaft rührt der Bestand des Gedichts, wie es gegenwärtig vorliegt, nicht von Einer Hand her, vielmehr haben sich darin vielfach spätere Schichten über frühere gelagert, aber es giebt in dieser Gestalt die Anschauungen einer in sich gleichartigen kleinbürgerlichen, dem Einflusse strenger religiöser Ordnungen unterworfenen Gesellschaft wieder.

Die Jahrhunderte, welche auf die Entstehung der ältesten epischen und didaktischen Gedichte folgen, sind wenigstens für das griechische Festland Jahrhunderte grossartiger politischer und religiöser Umwälzungen und einer gewaltigen geistigen Gährung. Die Staaten, vor Allem der weit über die Grenzen seines Gebietes hinaus mächtige spartanische, nehmen feste Verfassungsformen an, der Cultus gewinnt in Delphi einen anerkannten Mittelpunkt, Beides sind Momente von der höchsten ethischen Bedeutung. Das Staatsgesetz will nicht bloss die Rechtssphäre des einzelnen Bürgers sichern, sondern hat vor Allem die Aufgabe ihn zu erziehen, eine Aufgabe, welche in Sparta durch das Mittel einer das ganze Leben umspannenden militärischen Zucht, an andern Orten durch das der schriftlichen Aufzeichnung der Strafbestimmungen, wie sie in Lokri durch Zaleukos, in Katana durch Charondas, in Athen durch Drakon geschieht, verfolgt wird, denn dabei waltet nicht am wenigsten das Streben, das Bewusstsein für das, was Recht und Unrecht ist, zu schärfen. Die von dem delphischen Tempel ausgehende Ausbreitung und gleichzeitige Verinnerlichung des Apollondienstes hat vielleicht ihre tiefste sittliche Wirkung darin, dass sie den Gemüthern der Menschen das Bild eines in lichter Erhabenheit dastehenden, allem Leidenschaftlichen und chaotisch Wilden feindlichen Gottes tief einprägt, jedoch steht damit ein anderes mehr unmittelbar Erkennbares in engem Zusammenhange. Delphi setzt die Begriffe von dem fest, was rein und was unrein ist, was den Göttern nahen darf und was ihnen fern bleiben muss, und so oft auch bei diesen Unterscheidungen äusserliche Motive walten, so geht doch damit das Bestreben Hand in Hand, der ethischen Reinheit ihr Recht zu wahren und die

Schuld als die schwerste Form der Befleckung erscheinen zu lassen, ein Bestreben, das seines Einflusses auf die Läuterung des sittlichen Empfindens nicht verfehlen kann. Freilich ist von diesen überaus bedeutungsvollen Entwicklungen nur eine so allgemeine Kunde zu uns gelangt, dass wir sie in ihren Besonderheiten zu verfolgen nicht im Stande sind, und auch die dürftigen Reste der gleichzeitigen Litteratur bieten nur wenig, was zur Ergänzung dienen könnte. Wir wissen, dass dem Epos, welches im Interesse der Erhaltung und Erweiterung der Lokalsage noch ziemlich lange in Uebung blieb, neue Formen der Poesie, die begrenzte Aufgaben durchführende Elegie, der unruhige jambische Spottvers, das zum Vortrage durch eine Gesammtheit bestimmte oder doch auf eine reiche musikalische Begleitung berechnete Melos, zur Seite traten, aber über die sittlichen Ideen, die darin zur Geltung gelangten, erfahren wir nur ganz Vereinzeltes. Wenn wir sagen, dass die Elegieen des Kallinos und Tyrtäos glühende Mahnungen zur Tapferkeit an die für das Vaterland kämpfende Mannschaft enthielten, dass, augenscheinlich unter dem Einflusse Delphi's, der dem Homer noch fremde Gedanke der Nothwendigkeit der Mordsühne in das jüngere Epos Eingang fand, dass das Problem, ob ein guter Sohn die Blutrache für den Vater selbst an der eigenen Mutter zu üben habe, die Dichter beschäftigte, so haben wir damit ungefähr den Kreis dessen umschrieben, was uns hier als charakteristisch entgegentritt.

Dass mit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert in vielen Beziehungen eine neue Epoche beginnt, ist eine Thatsache, die sich im Allgemeinen dem Betrachter leicht aufdrängt, obwohl es schwer ist, Wesen und Umfang der sich vollziehenden Veränderungen des Näheren zu bestimmen. Deutlich ist, dass die höhere Geltung, welche das Bürgerthum allmählich erlangt hatte, auf die geistige Physiognomie des Zeitalters beträchtlich einwirkte, dass in Folge davon an vielen Orten die von den aristokratischen Kreisen weniger gepflegten Culte der Demeter und des Dionysos eine höhere Ausbildung erfuhren und zum Theil in den Mittelpunkt des religiösen Interesses traten, dass die gewonnene Selbständigkeit des individuellen Denkens in einer Reihe von philosophischen Systemen zum Ausdruck gelangte. Aber vielleicht am meisten charakteristisch für diese Epoche ist die Vorliebe, mit welcher sie die ethische Forderung in die Form der dem Gedächtniss leicht sich einprägenden lehrhaften Sentenz einkleidete. Indem man einigen hervorragenden Männern derselben mannigfache

Sentenzen solcher Art zuschrieb, die Zahl dieser Männer dann zu der typischen Siebenzahl abrundete und sie in der Vorstellung mit einander in einen gewissen Zusammenhang brachte, entstand die dem Herodot noch unbekannte, aber bereits dem Platon geläufige Sage von den sieben Weisen, und die weitere Folge war, dass Aussprüche, die man an den Namen bald dieses bald jenes einzelnen unter ihnen knüpfte, in Menge umliefen und gern zu litterarischen Sammlungen vereinigt wurden. So wenig sich indessen bei den hieraus überlieferten Sätzen in jedem Falle die wirkliche Urheberschaft feststellen lässt und bei so manchen von ihnen die sprachliche Beschaffenheit, insbesondere die Häufung abstrakter Substantive, deren Anwendung erst durch die Entwickelung der Prosa geläufig geworden ist, den späteren Ursprung unverkennbar macht, so spiegelt sich doch die Art und Weise der Zeit in ihnen zur Genüge. Wenn das Heldenepos das Gemüth des Hörers erwärmt, indem es ihm die höchsten Daseinsziele gegenwärtig hält, wenn das Lehrgedicht des Hesiodos sich mit schlichtem Ernste darauf beschränkt, die allerwichtigsten Pflichten einzuschärfen, so beruhen dagegen jene Sprüche auf einer Beobachtung der mannigfaltigsten Lebenslagen und geben Regeln für sie, so dass man nicht mit Unrecht sagen kann, es seien in ihnen die Keime einer detaillirten Pflichtenlehre zerstreut. Drei besonders hervorragende unter ihnen, die den Kern des griechischen Denkens und Empfindens berühren und von denen der eine Selbsterkenntniss fordert (*γνῶθι σαυτόν*), ein anderer die Uebertreibung in allen Dingen verbietet (*μηδὲν ἄγαν*), der dritte Bürgschaften widerräth (*ἐγγύα · πάρα δ' ἄτα*), erhielten einen Platz als Inschriften im delphischen Tempel, und das Alterthum war getheilter Meinung darüber, ob diese von der dortigen Priesterschaft oder von einem der sieben Weisen ausgegangen seien [2]); wie man indessen hierüber auch urtheilen möge, so zeugen sie jedenfalls für den Geist der Zeit, von der wir reden. Sie wurden an einer so bedeutungsvollen Stelle angebracht, um ihnen einen unverlierbaren Eindruck auf die Gemüther zu sichern; die gleiche Absicht verfolgte Hipparchos, indem er alle Hermen an den attischen Landstrassen mit Inschriften moralischen Inhalts versehen liess, von denen z. B. eine zur Gerechtigkeit des Sinnes aufforderte, eine andere vor Täuschung des Freundes warnte (Pl. Hipparch. 229 a).

Von dem Geiste, in welchem die sogenannten sieben Weisen ihren Mitbürgern Lebensregeln gaben, ist der, in welchem der megarische Aristokrat Theognis für seinen Zögling Kyrnos die Haupt-

punkte ächter Lebenssitte zusammenstellte, nicht wesentlich verschieden. Was dort durch die Zusammendrängung der Vorschrift in wenige Worte bezweckt wurde, das leichte Haften in dem Gedächtniss, dazu diente hier die metrische Form, aber diese gestattete zugleich eine breitere Ausführung des ethischen Inhalts, als sie dort möglich war. Nicht bloss was man thun, sondern auch weshalb man es thun solle, konnte in den Versen des Theognis zur Besprechung gelangen, und so widmen sie denn namentlich den Wegen der göttlichen Weltregierung, sowie den Quellen des Guten und den Ursachen des Bösen im Menschen eine vielfältige Erörterung. Unter den Pflichten, die sie einschärfen, stehen die für die nationale Empfindung so besonders werthvollen der Freundschaft und der Gastfreundschaft beinahe obenan, aber auch die Eidestreue, die Ergebung in den Willen der Götter, die Familienpietät, die Vaterlandsliebe, die Vorsicht im Beginnen von Unternehmungen, das Vermeiden der Prahlerei und des Trachtens nach zu Hohem oder Unmöglichem werden eindringlich empfohlen. Obwohl daher das Gedicht in seiner auf uns gekommenen Gestalt der litterarischen Geschlossenheit durchaus entbehrt, so liegt uns doch in ihm die populäre Moral, wie sie in den Gemüthern der damaligen Griechen lebte, zu einer Art von System vereinigt vor, wodurch es für unsere Kenntniss derselben zu einer sehr werthvollen Quelle wird. Aber auch die Griechen der Folgezeit wussten von ihm in ausgiebiger Weise Gebrauch zu machen. Sie liessen wie billig unberücksichtigt, dass sein Urheber es für einen jungen Adligen bestimmt, in ihm bloss Regeln adliger Sitte mitzutheilen geglaubt hatte, während doch das darin Ausgesprochene mit wenigen Ausnahmen allen Ständen frommte; so benutzten sie seine Sprüche zum Unterrichte der Jugend, wie zur Belehrung der Erwachsenen, prägten manche von ihnen zu sprüchwörtlichen Redensarten um oder änderten ihre Form ein wenig, um sie in ihre Dichtungen aufnehmen zu können.

In dasselbe Jahrhundert, welches die Sprüche der sieben Weisen und das Lehrgedicht des Theognis entstehen sah, fallen auch die Anfänge derjenigen Philosophenschule, welche unter den älteren der Ethik die aufmerksamste Pflege zugewandt hat, der pythagoreischen. Diese Thatsache ist für die Charakteristik jenes Jahrhunderts jedenfalls von Bedeutung; sonst aber erscheint in dem, was uns über den Inhalt der pythagoreischen Lehre berichtet wird, das dem Stifter der Schule und seiner nächsten Umgebung Angehörige mit dem durch

ihre späteren Anhänger Hinzugekommenen auf so vielfältige Weise vermischt, dass eine reine Ausscheidung und bestimmte Feststellung des Ursprünglichen in seinen Einzelnheiten hier unmöglich ist. Nur eines kann als sicher hervorgehoben werden: der Pythagoreismus setzte die Ethik in die engste Verbindung mit der Religion. Ihm genügte es nicht, dass die Erinnerung an das Walten der göttlichen Gerechtigkeit den Menschen einen Sporn zur Tugend gab und sie vom Bösen zurückhielt, vielmehr sollten sie nach ihm sich als ein Besitzthum der Götter betrachten, ihnen in allen Stücken folgen und ihnen ähnlich zu werden streben, so dass ihr Handeln so weit als möglich eine unmittelbare Verkörperung dieses Verhältnisses bildete [3]). Es ist dies wohl die idealste Auffassung der Sittlichkeit, die von Griechen ausgesprochen worden ist, allein obwohl sie an einigen durch den Apollondienst geweckten und genährten Anschauungen eine Stütze fand, so fehlte doch viel, dass sie zu einem das Gesammtbewusstsein der griechischen Menschheit beherrschenden Einflusse hätte gelangen können, denn dem stand nicht bloss die Aeusserlichkeit entgegen, mit welcher der Cultus so vielfach behaftet war, sondern vielleicht noch mehr die tiefgewurzelte und von der nationalen Geistesart gar nicht ablösbare Gewohnheit, von den Göttern vor Allem Lohn und Strafe des Verhaltens zu erwarten. Aber die Philosophie der nachfolgenden Zeiten hat den darin liegenden Gedanken mit Vorliebe festgehalten und gepflegt, und sowohl die schwärmerische Versenkung des Platonismus in eine übersinnliche Welt als der die Gottähnlichkeit des Weisen behauptende Tugendstolz des Stoicismus sind aus diesem Keime entsprossen. So bildet der Pythagoreismus ein sehr bedeutungsvolles Moment in der Entwicklung der griechischen Ethik, aber als Quelle unserer Kenntniss derselben kommt er nur wenig in Betracht. Was uns von den praktischen Lebensvorschriften der Pythagoreer berichtet wird, weicht im Ganzen von dem nicht ab, was überhaupt bei den Griechen als Forderung galt, denn es bezieht sich grösstentheils auf die Pflichten gegen die Götter, das Vaterland und die Eltern, gegen Freunde und bejahrtere Personen sowie auf ein maassvolles und besonnenes Verhalten.

Man hat die zwischen dem Anfange der Olympiaden und den Perserkriegen liegende Periode nicht mit Unrecht als das griechische Mittelalter bezeichnet, denn wie sie auf eine Zeit ausgedehnter Veränderungen der Völkersitze folgt, so drückt ihrem grösseren Theile die vorherrschende Stellung des Adels und des Priesterthums in Ver-

bindung mit einer Steigerung des religiösen Gefühls und einem allgemeinen Streben nach Ausbildung und Erweiterung des Cultus sein unterscheidendes Gepräge auf, während in ihrem letzten Jahrhundert ein kräftiges Bürgerthum zu politischem wie geistigem Einflusse gelangt und vielfach bestimmend wirkt. Wenn man die gleiche Betrachtungsweise fortsetzen und die mit den Perserkriegen beginnende Epoche die griechische Neuzeit nennen will, so lässt sich dies wenigstens hinsichtlich ihres Anfanges, der Zeit der Perserkriege selbst, dadurch rechtfertigen, dass diese sich durch eine gewaltige Entfesselung aller Kräfte, ein ungehemmtes Heraustreten des individuellen Seins auf den verschiedensten Thätigkeitsgebieten auszeichnete und in Folge dessen den Sinn für die Mannigfaltigkeit menschlicher Art und Lebensgestaltung in einem das künstlerische Schaffen höchlich begünstigenden Maasse weckte. An der Grenze beider Perioden, in seinen Jugendeindrücken durch die Gebundenheit der älteren bestimmt, in dem Ringen seiner reifen Jahre an dem kühnen Aufschwunge der jüngeren Theil nehmend, steht der Dichter Pindar, eine Erscheinung, wegen dieser Doppelseitigkeit für uns besonders lehrreich. Was jene Verehrung Apollon's bedeutete, die auf weite Schichten des griechischen Volkes einen tiefgreifenden geistigen Einfluss übte, davon würden blosse geschichtliche Notizen über die Thätigkeit und die Anordnungen der delphischen Priesterschaft, auch wenn sie uns in viel grösserer Zahl zu Gebote ständen, uns keine Vorstellung geben, aber einige Erzeugnisse des in delphischen Anschauungen aufgewachsenen und mit Delphi stets verbunden gebliebenen Thebaners gewähren das, was jene versagen. Aus seiner fünften und seiner achten pythischen Ode haucht uns etwas von der religiösen Empfindung entgegen, mit der der Andächtige dem Gotte nahte, und wir erkennen daraus, wie an die Versenkung in sein Wesen sich die Hoffnung knüpfte, er werde der Seele des ihm sich Hingebenden eine friedlich harmonische Grundstimmung einflössen und sein ganzes Leben unter seine Obhut nehmen. Augenscheinlich steht diese Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit der der Pythagoreer nahe, welche gleichfalls vorzugsweise den Apollondienst pflegten, aber bei Pindar lässt sich noch eine weitere Folge derselben beobachten. So lange man die Götter hauptsächlich als die Hüter der sittlichen Weltordnung ansah, konnte es ertragen werden, dass die Poesie ihnen den Erdstoff menschlicher Schwächen und Leidenschaften anheftete, theils weil der Richter gar nicht nothwendig

ebenso streng gegen sich selbst wie gegen andere gedacht zu werden braucht, theils und namentlich weil der Cultus durch die Gesammtheit seiner Mittel daran erinnerte, dass die Gestalt, zu der man betend die Hände erhob, eine andere war als die, von der der Dichter so anmuthig zu erzählen wusste. Aber wenn die volle Hingebung an den Gott und die Vertiefung in sein Wesen den Menschen ihm ähnlich machen und dadurch erheben und läutern sollte, so durfte die Vorstellung von ihm in keiner Weise durch unreine Züge getrübt werden, und es wurde damit die Beseitigung aller derjenigen Bestandtheile des Mythos, die den göttlichen Charakter beeinträchtigten, zu einem schwer wiegenden religiösen Interesse. Dem Pindar fiel die Aufgabe zu, dieses mit dem Bedürfnisse der Poesie zu vereinigen. Er konnte nicht wie ungefähr ein halbes Jahrhundert vor ihm der Philosoph Xenophanes den Anthropomorphismus der Götterfabel überhaupt verwerfen, denn in den mythischen Hergängen, durch deren verklärenden Schimmer er die Erlebnisse seiner Festsieger beleuchtete, durften die hohen Bilder empfindender und handelnder Gottheiten nicht fehlen, aber er suchte sie von den entstellenden Momenten der älteren Sage zu befreien, so dass seine Schilderungen auch dem frommen Gemüthe keinen Anstoss gaben. In welchem Umfange diese eigenthümliche Seite des Dichters auf die religiösen Stimmungen und Anschauungen der Blütezeit Athen's unmittelbar eingewirkt hat, das zu ermitteln fehlen uns die Anhaltspunkte, aber mit ihr ist seine Bedeutung in ethischer Hinsicht nicht erschöpft. Wie er in den beiden oben erwähnten Oden ein mächtiges religiöses Gefühl äussert und wie er dasselbe auch bei seinen Helden zu schildern weiss, so gelangt überhaupt das Gefühlsleben der Nation bei ihm mehrfach mit einer Stärke zum Ausdruck, der sich aus dem uns bekannten Kreise der Litteratur nichts Gleiches an die Seite stellen lässt. Kein zweiter vermag den Eindruck, den die Erscheinungen der elementaren Natur auf das Gemüth des Menschen hervorbringen, so warm zu erfassen und poetisch zu verwerthen, wie er; aus mehreren seiner Gedichte, vor Allem aus der ersten und sechsten isthmischen Ode, spricht die innigste Anhänglichkeit an den Boden seiner Vaterstadt, und mit lebhafter Antheilnahme verweilt er bei verwandten Empfindungen Anderer, wie bei der Sehnsucht mythischer Helden nach der süssen Rückkehr in ihre Heimath oder den Schmerzen der Verbannung, welche Damophilos erduldet [4]); wohl am höchsten aber hebt sich seine Brust, wenn er,

wie in der fünften isthmischen und an mehreren Stellen anderer Oden [5]), das Beglückende der Vaterfreude zu berühren Gelegenheit hat. So tritt die Macht, mit welcher Religion, Empfänglichkeit für die Naturumgebung, Heimathsliebe und Familiensinn wirken, aus seinen Liedern dem Leser gleichsam greifbar entgegen, und es bedarf keiner Ausführung, wie viel Licht dadurch auf das Wollen und Handeln seines gesammten Volkes fällt. Aber auch eine hohe Anerkennung der persönlichen und der geselligen Tugenden, der Maasshaltung und des energischen Ringens, der Gastfreundschaft und der Dankbarkeit, vor Allem der Wahrhaftigkeit, kommt bei Pindar auf das mannigfachste zu Worte und eine der hervorstechendsten Seiten seiner Lebensanschauung, sein oft ausgesprochener Glaube an den Vorzug der angeborenen und ererbten Tüchtigkeit vor der durch Erlernung angeeigneten, steht mit einer ethischen Frage, die die Gemüther der Griechen fortwährend bewegt hat, im engsten Zusammenhange.

Mit den Perserkriegen wird Athen so sehr zum geistigen Mittelpunkte Griechenlands, dass zwei Jahrhunderte hindurch die Culturgeschichte der Nation mit der Athen's beinahe zusammenfällt. Während die von Athen ausgehenden Strömungen nach allen Seiten hin ihre Wirkung üben, suchen zugleich die von anderen Landschaften ausgehenden Richtungen wenn möglich dort zur Geltung zu gelangen; um so mehr hat der heutige Betrachter einer so weit zurückliegenden Zeit das Recht nicht als attische, sondern als griechische Lebensansicht zu bezeichnen, was ihm aus ihren Erzeugnissen als solche entgegentritt. Den ältesten Bestandtheil ihrer Litteratur bildet die Tragödie, eine Dichtungsgattung, auf welche der oben erwähnte Satz des Aristoteles, dass die Poesie philosophischer und ernsthafter sei als die Geschichte, vorzugsweise Anwendung findet und nach der Absicht seines Urhebers finden soll, denn in der That hat sie mehr als irgend eine andere die Aufgabe, die allgemeinen Menschenschicksale in der Spiegelung des Einzellooses zur Anschauung zu bringen. Da sie diese stets in engen Zusammenhang mit Gesinnungen und Handlungen setzt und den Zuschauer nöthigt, zu den letzteren billigend oder missbilligend Stellung zu nehmen, so bietet sie ein sehr hervorragendes Mittel der Belehrung über die sittlichen Maassstäbe, welche der Dichter und seine Volksgenossen anlegten, allein ihre Benutzung ist nicht selten weniger leicht als man auf den ersten Blick zu glauben geneigt ist. Denn

der tragische Dichter führt, um seinen Stoff und seine Personen zu heben, seinem Publikum fast immer eine mehr oder minder idealisirte Vergangenheit vor und kann es unter Umständen zur Ausmalung derselben erforderlich finden, ihr sittliche Voraussetzungen zu leihen, die von denen seiner Gegenwart einigermaassen abweichen, ja, es kann geschehen, dass in der Art, wie er diese verständlich zu machen weiss, seine Kunst sich am meisten bewährt. Hiervon fehlt es auch in unserer deutschen Litteratur nicht an Beispielen. Schiller hat die Zeit und die Umgebung Wilhelm Tell's mit Zügen ausgestattet, die es glaublich machen, dass innerhalb ihrer das Ausserordentliche als gewöhnlich und das sonst Unerlaubte als geboten erscheinen kann, und hat ausserdem durch den Gegensatz, den er seinem Helden an Johannes Parricida giebt, dafür gesorgt, dass man das Drama nicht als eine Vertheidigung des politischen Mordes ansehe; er hat es ebenso durch den astrologischen Irrwahn, durch den er seinen Wallenstein in seinem Thun bestimmt werden lässt, möglich gemacht, dass sich demselben eine grössere Theilnahme zuwendet, als seiner Handlungsweise gegenüber ohne ein solches Motiv natürlich wäre; aber Leser späterer Zeiten werden vielleicht einige Mühe haben, Angesichts dieser Schöpfungen sich daran zu erinnern, dass die Deutschen an der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts den Mord in jeder Gestalt und aus jeder Ursache verwarfen und von astrologischen Neigungen durchweg frei waren. Aus dem Kreise der erhaltenen Tragödien des Alterthums ist die Elektra des Sophokles wohl diejenige, welche sich hiermit am leichtesten vergleicht, denn indem der Dichter in ihr die Vollziehung der Blutrache für den Vater an der eigenen Mutter als etwas behandelt, das bei den Ausführenden keinerlei Beunruhigung erweckt und von allen Theilen als selbstverständlich angesehen wird, legt er ihr einen dem jüngeren Epos entnommenen Sittenzustand zu Grunde, der von dem des zeitgenössischen Athen merklich verschieden ist.

Im Ganzen jedoch veranlasst wohl nur die Besonderheit der gerade vorliegenden Aufgabe, oder die Nothwendigkeit, einer wiederholt bearbeiteten Sage eine neue Seite abzugewinnen, einen tragischen Dichter dazu, von seinen Zuschauern ein derartiges Heraustreten aus den ihnen geläufigen Urtheilsgewöhnungen zu verlangen; das Häufigere und Naturgemässere ist, dass er mit ihren sittlichen Anschauungen in Uebereinstimmung bleibt oder auch dieselben an

seinem Theile zu erweitern und zu vertiefen trachtet. Das Letztere konnte in Griechenland als eine unmittelbare Folge aus der Stellung des Dichters, der zugleich der berufene Lehrer des Volkes war, angesehen werden, und es ist in grossartigster Weise von Aeschylos geschehen. Dieser, ein Sohn der Zeit des höchsten geistigen Aufschwunges, machte die tiefsten Probleme des religiösen und ethischen Denkens, die Fragen nach dem Verhältniss der Dichtermythen zu dem Postulate göttlicher Vollkommenheit, nach der Ursache des der menschlichen Glückseligkeit zugewiesenen Maasses, nach der Entstehung des Bösen, nach der Art der Vererbung der Schuld von den Vorfahren auf die Nachkommen, zum Gegenstande dramatischer Behandlung, und er fesselt durch alles hierein Einschlägige so gewaltig, dass darüber bei dem heutigen Leser das Interesse an dem zurücktritt, was seine erhaltenen Werke über die Vermeidung der Ueberhebung, über die Pflichten des Staates und der Familie, über Gastrecht und Ehe, über jungfräuliche Sitte aus dem Borne des nationalen Empfindens Geschöpftes bieten. Nicht ebenso wird bei Sophokles, der jenen höchsten Dingen mit Selbstbescheidung aus dem Wege zu gehen scheint, die Aufmerksamkeit von der ethischen Beleuchtung der concreten Lebensverhältnisse abgelenkt, vielmehr stehen diese bei ihm durchaus im Vordergrunde, und wir erfahren aus ihm wie kaum aus einem andern, wie entwickelt und von welcher Zartheit in Bezug auf sie gar vielfach das Gefühl der Griechen war. Hätten wir von der ganzen griechischen Litteratur nichts übrig, als seine noch vorhandenen Tragödien, so würden wir aus ihnen erkennen, wie die besten seiner Nation über Wahrhaftigkeit und Täuschung, über die Nothwendigkeit der Unterordnung unter den Willen der Götter, über das väterliche Recht und den kindlichen Gehorsam, über die Beziehungen zwischen Geschwistern, vor Allem über das eheliche Verhältniss gedacht haben. Hin und wieder mischt sich denn freilich bei ihm jene eben berührte Neigung ein, sich auf den Standpunkt einer frei gewählten Vergangenheit zu versetzen, eine Neigung, aus welcher nicht allein das hervorgegangen ist, was seine Elektra für uns Ueberraschendes hat, sondern welche auch auf seine Behandlung des Todtenrechts in der Antigone und im Aias ihren Einfluss geübt hat, denn beide Dramen führen in eine ideale Zeit ein, in welcher zwei Auffassungen dessen, was verstorbenen Staatsverbrechern geschuldet wird, sich mit einander im Kampf befinden.

Wendet man sich von diesen beiden grossen Dichtern zu Euripides, so kann man bei oberflächlicher Betrachtung geneigt sein, sich zu fragen, ob man es wirklich noch mit einem Genossen desselben Volkes zu thun hat, dem jene angehören, und nicht vielmehr mit einem Gegner seiner gesammten Denk- und Empfindungsweise, denn er richtet nicht bloss gegen die den meisten Mythen zu Grunde liegende Auffassung des Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen, sondern selbst gegen einzelne Forderungen der nationalen Sitte eine Kritik, wie sie kaum ein christlicher Kirchenvater herber hätte ersinnen können. In nicht wenigen seiner Tragödien wird eine Behandlungsart des Eingreifens der Götter in die menschlichen Geschicke, wie sie das Epos mit harmloser Naivetät handhabt, systematisch benutzt, um diese als Wesen darzustellen, welche bei dem Guten und dem Schlimmen, das sie den Menschen zufügen, lediglich von ihren eigenen Interessen und Leidenschaften geleitet werden, ohne dabei die Wahrnehmung der Gerechtigkeit im Auge zu haben, welche nicht Strafe verhängen, sondern Rache üben. In dieser Beziehung ist eine Vergleichung zwischen dem Aias des Sophokles und dem rasenden Herakles des Euripides in hohem Grade lehrreich, denn in beiden Dramen fällt der Held durch Schickung einer Gottheit in Wahnsinn, aber während dort Athene den Aias für seine Ueberhebung straft, hat hier Hera keinen andern Grund, den Herakles zu verfolgen, als den Hass, den ihr der Sohn des Zeus mit einem andern Weibe einflösst. Sehr gern lässt unser Dichter die Feindseligkeit einer Gottheit gegen einen Sterblichen aus gekränkter Eigenliebe hervorgehen, so in der Helena die der Hera gegen Paris, so im Hippolytos die der Aphrodite gegen Hippolytos, so in den Troerinnen die der Athene früher gegen die Troer und später gegen die Achäer, so in den Bacchen, obwohl hier ein religiöses Motiv wenigstens mit anzuklingen scheint, die des Dionysos gegen Pentheus und Agaue [6]). Allein darum stand er dem Glauben seines Volkes noch keineswegs feindlich gegenüber. Sein hauptsächliches Interesse richtete sich auf die theatralische Wirkung, und weil dieser alles Magische zu Gute kommt, machte er, darin manchen modernen romantischen Dichtern vergleichbar, aus den Göttern gern mit wunderbaren Zauberkräften ausgestattete Wesen, die den Lauf der Dinge ganz nach ihrem Belieben gestalten und für die die Menschen bald Werkzeuge, bald nur Spielzeuge sind; während er aber so die gröberen Nerven eines grossen Theiles seines Publi-

kums befriedigte, versäumte er zugleich nicht, dem feiner empfindenden durch Einstreuung zahlreicher Reflexionen Genüge zu leisten, welche darüber keinen Zweifel liessen, dass, was ihm als bequemes Darstellungsmittel diente, mit seiner wahren Lebensanschauung nicht im Einklange war. Daher sind alle jene Klagen über die Unzuverlässigkeit der Götter, über ihre Grausamkeit gegen die Menschen, über die Unmöglichkeit, sie wegen ihres Verhaltens zur Rechenschaft zu ziehen, die sich bei ihm so vielfach finden, nur Aeusserungen des Zwiespalts zwischen dem Dichter und dem in seiner Brust lebenden Denker, nicht aber solche eines Gegensatzes, in welchem sich der letztere zur Religion seiner Zeitgenossen befand: war doch unter diesen gerade die Ueberzeugung, dass aus den durch die Poesie ausgebildeten Mythen die Gottesverehrung mehr Schaden als Gewinn ziehe, gar sehr verbreitet, und gingen doch die Vorwürfe, die ihm im Alterthume wegen seiner Gottlosigkeit gemacht wurden, von aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen aus. Die Neigung des Euripides, an den mythischen Hergängen vorherrschend die magischen Kraftäusserungen der Götter hervorzukehren, hat nun freilich die Folge, dass der Zusammenhang zwischen Schuld und Schicksal des Menschen, in welchem sonst am meisten das ethisch Werthvolle und Lehrreiche der Tragödie gesucht wird, bei ihm auffallend zurücktritt, und auch wo bei ihm menschliche Versündigungen gebüsst werden, da sind sie, wie der Vertrauensmissbrauch des Polymestor, die Undankbarkeit und eheliche Untreue des Jason, die mit Feigheit gepaarten Ränke des Eurystheus, die Herrschsucht und Pietätslosigkeit des Eteokles und Polyneikes, von so schlimmer Art, dass weder eine gemüthliche Theilnahme für den aus solcher Ursache Leidenden möglich ist, noch das Verständniss ethischer Fragen dadurch eine Bereicherung erfährt [7]). Aber damit ist es noch nicht gerechtfertigt, ihm, wie von seinen antiken und modernen Tadlern geschehen ist, ethischen Gehalt überhaupt abzusprechen. In einigen seiner Tragödien, dem Hippolytos, der Andromache, der Helena, mit deren Motiven auch das der Iphigenia in Aulis eine gewisse Vergleichung zulässt, waltet eine poetische Gerechtigkeit anderer Art: sie besteht darin, dass der im Leben schuldlos Duldende nach dem Tode verklärt wird, und hängt mit derjenigen Seite seiner Dichtung zusammen, die für unsern Zweck vielleicht die beachtenswertheste ist, mit seiner Vorliebe für die dramatische Verwerthung edler Tugendübung. In der Standhaftig-

keit des Hippolytos, der ritterlichen Hülfsbereitschaft des Achilleus und des Theseus, der hingebenden Selbstaufopferung der Makaria, des Menökeus, der Iphigenia, der Freundschaft des Orestes und Pylades brachte er Beispiele hochherzigen Handelns auf die Bühne, die ihre Wirkung auf die Zuschauer nicht verfehlen konnten und für uns nicht zu übersehende Fingerzeige in Bezug auf das enthalten, was diese am höchsten schätzten. Und wenn er daneben, wie schon oben angedeutet wurde, an einzelnen Forderungen der nationalen Sitte eine scharfe Kritik übte, so dient auch diese an ihrem Theile dazu, uns über solche Seiten der sittlichen Begriffe seiner Zeit aufzuklären, die nicht in gleichem Maasse als unbedingt feststehend galten oder bei denen wenigstens eine Warnung vor missbräuchlichen Folgerungen angemessen erschien. Vor Allem reizte ihn die Forderung der Blutrache zum Widerspruche: in der Elektra setzt er ihr eine vollkommene Skepsis entgegen und lässt in mehreren andern Dramen mit Geflissentlichkeit hervortreten, wie sie zu der widerwärtigen Consequenz führt, dass man die unmündigen Söhne verstorbener Feinde tödtet[8]); ausser ihr sind es hauptsächlich die Uebertreibung in der Auffassung der gastlichen Pflichten (Alk. 509 fgg.), die dem Asylrecht häufig gegebene Anwendung (Ion 1314) und die zu hohe Werthschätzung der gymnischen Wettkämpfe (Autol. Fr. 284), die seinen Tadel erfahren. Hierzu kommen denn jene einzelnen seiner Personen in den Mund gelegten Reflexionen über das Verhältniss der Menschen zu den Göttern, die zunächst nur die Bestimmung haben, dem durch die poetische Auffassung Gebotenen gegenüber seinen eigenen Standpunkt zu wahren, die aber zum Theil von einer darüber weit hinausgehenden Bedeutung sind. Denn da sich manche von ihnen darauf beziehen, in wie weit der Mensch höheren Mächten widerstandslos unterworfen oder selbständig zu handeln befähigt ist, so werden in ihnen hier und da die Fragen der Willensfreiheit und der Entstehung des Bösen berührt, und wir besitzen an solchen Stellen, ähnlich wie an den äschyleischen Dramen, Spuren eines ernsten Nachdenkens über dieselben aus einer Zeit, welche der Ausbildung der eigentlichen Moralphilosophie voraufliegt.

Neben der tragischen Dichtung entwickelt sich die komische, an deren älteste uns bekannte Produkte, die erhaltenen Werke des Aristophanes, sich ein hohes culturgeschichtliches Interesse knüpft. Was sie der ethischen Betrachtung bieten, liegt in einer etwas an-

deren Richtung, als der Gattungsname, den sie führen, vermuthen lässt. Denn wenn die Komödie überhaupt Ideale zur Voraussetzung hat, an denen sie die thatsächlichen Zustände misst, indem sie dieselben als damit in Widerspruch befindlich darstellt, so geisselt doch die des Aristophanes im Ganzen nur Thorheiten und Laster der gröbsten Art, deren Verwerflichkeit sich einem jeden als selbstverständlich aufdrängt, und berührt nicht leicht jene feineren Schattirungen menschlicher Fehlerhaftigkeit, deren Missbilligung lehrreich ist; dazu kommt, dass wohl das Wirkungsvollste in seinen Schöpfungen jene phantastischen Partieen sind, in welchen er seiner Zuhörerschaft eine von der Wirklichkeit abliegende Welt vorzaubert, deren Motive ausser jedem Verhältniss zu dem menschlichen Willen stehen. Allein er handhabt mit unübertroffener Meisterschaft die Sprache der attischen Gesellschaft und entlehnt ihr insbesondere eine solche Anzahl reich und bewusst gegliederter Ausdrücke der Anerkennung und des Tadels, dass ihm an Bedeutung für die Kenntniss der dem Volke geläufigen ethischen Terminologie kaum ein zweiter Schriftsteller an die Seite gesetzt werden kann. Ebenso lässt er uns manche Einblicke von unschätzbarem Werthe in das religiöse Empfinden seiner Zeitgenossen thun. Eine eigenthümliche Mischung von Aberglauben und Zweifelsucht, von ängstlichem Festhalten der Cultussitte und dem Bestreben, sich mit ihr auf leichte Weise abzufinden, von naiver Hingebung an die Götter und Neigung, an ihnen irre zu werden, wenn in den Schicksalen der Völker oder der Einzelnen ihre Gerechtigkeit nicht sichtbar zu Tage zu treten schien, das ist das Bild des bei ihnen vorherrschenden religiösen Zustandes, welches wir aus Aristophanes entnehmen. Aber auch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Sonst und Jetzt ist für unsern Zweck von Bedeutung. Aristophanes gehört zu denjenigen Idealisten, die es lieben, die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart zu erheben, und so gewiss in Folge dessen seine Schilderung des alten Athen der Marathonkämpfer an Einseitigkeit leidet, ebenso gewiss bereichern manche Züge, mit denen sie ausgestattet ist, unsere Anschauung von den Anforderungen, welche der Grieche namentlich an die Jugend stellte. Hiermit verbindet sich denn weiter die hohe Vorstellung, die er von dem Dichterberufe hegt und gern zum Ausdruck bringt. Während er als den Dichter, wie er sein soll, den Aeschylos hinstellt und im Gegensatze zu ihm den Euripides als den Dichter, wie er nicht sein soll, behandelt, giebt er zugleich in denjenigen Theilen seiner

Stücke, in welchen er durch den Mund des Chorführers selbst zu seinem Publikum redet, mehrfache Andeutungen über die ernsteren Ziele, die er seiner Muse steckte: so tritt uns bei ihm deutlich entgegen, wie die Mehrzahl der Griechen über die nothwendige sittliche Wirkung der Poesie dachte.

Mit der Tragödie hat die Geschichtsschreibung des Herodotos in formeller Beziehung sehr viel weniger gemein als die Komödie, aber innerlich ist sie ihr bei weitem näher verwandt als diese, denn in dem Kerne seiner Lebensauffassung steht der Vater der Geschichte unter dem Einflusse der beiden grössten Tragiker. Wie Aeschylos verweilt er mit Vorliebe bei den Motiven der sittlichen Verfehlung und dem Verhältniss der darin wirkenden Willensfreiheit zu den göttlichen Schickungen, bei der ursächlichen Verbindung zwischen der Schuld der Vorfahren und der Strafe der Nachkommen, bei den Schranken, welche die Weltordnung der Glückseligkeit des Einzelnen setzt; mit Sophokles hat er die Grundstimmung der Seele, das scharfe Gefühl für die Unsicherheit des menschlichen Looses und die Nothwendigkeit demüthiger Unterordnung des Sterblichen unter die Gottheit gemein. Indessen hat der Zusammenhang zwischen Handlungen und Schicksalen bei ihm einen breiteren Hintergrund, indem er auf die Erlebnisse ganzer Völker überträgt, was die Tragödie an einzelnen Familien zur Anschauung bringt, und die Schuldverkettung, die in jener von Generation auf Generation wirkt, durch lange Jahrhunderte hindurch sich erstrecken lässt; auch unterscheidet er sich in der Behandlung der höchsten Probleme insofern von Aeschylos, als er sie weniger tief fasst, wodurch er vielleicht gerade dazu beigetragen hat, sie der Gesammtheit der Nation näher zu bringen. Und während in dieser Hinsicht die letztere aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm empfangen hat, giebt er uns zugleich über die vor und zu seiner Zeit in ihr lebende Empfindungsweise in allen denjenigen Punkten, welche die Religion betreffen, die reichste Belehrung, denn in wie mannigfacher Gestalt religiöse Motive das ganze Leben durchdringen, in wie zahlreichen Fällen Rücksichten auf den Cultus das politische Handeln bestimmen, das tritt uns aus den Erzählungen Herodot's mit einer geradezu unvergleichlichen Anschaulichkeit entgegen. Und er selbst bleibt hierin gern in Uebereinstimmung mit seinem Volke, denn durchweg betrachtet er Verletzung von Heiligthümern, Gleichgültigkeit gegen göttliche Zeichen und Sprüche, vermessenes Pochen auf menschliche

Kraft als die schwersten Frevel, die ihre Strafe unerbittlich nach sich ziehen. Es ist aber diese Seite von Herodot's sittlicher Anschauung um so beachtenswerther, da er den Anthropomorphismus der mythischen Tradition unzweideutig ablehnt: sie zeigt uns an einem Beispiele statt vieler, wie es dem denkenden Griechen jenes Jahrhunderts möglich war, es dahingestellt sein zu lassen, wie die Träger der die Welt regierenden Macht an und für sich beschaffen seien, ohne deshalb in seiner Ueberzeugung von der Art ihres Wirkens und den Formen, in denen der Mensch die ihnen geschuldete Ehrfurcht zum Ausdruck zu bringen verbunden ist, zu wanken. Weil der Kreis der religiösen Pflichten in seiner Darstellung so sehr in den Vordergrund tritt, kann man fast geneigt sein, die Andeutungen, die er bezüglich der ethischen Auffassung der verwandtschaftlichen und ehelichen Verhältnisse, der Verpflichtungen gegen Gastfreunde und Hülfesuchende, der Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit im Verkehr, vor Allem der staatlichen Obliegenheiten giebt, darüber einigermaassen unbemerkt zu lassen, jedoch sind auch diese zahlreich und beachtenswerth genug. Hin und wieder sind sie in Erzählungen geschichtlicher Hergänge enthalten, zuweilen sind sie in eine Vergleichung hellenischer und fremdländischer Sitte gekleidet, anderswo erscheinen sie als Aussprüche hervorragender Mitglieder aussergriechischer Nationen, überall aber leiht ihnen die Kunst, mit welcher der Ton aufdringlicher Belehrung in ihnen vermieden ist, eine eigenthümliche Anmuth.

Zu Herodot steht Thukydides wie in Vielem so auch in der Grundanschauung des Lebens in einem leicht erkennbaren Gegensatze. Auch er glaubt an das Walten einer höheren Gerechtigkeit in den menschlichen Dingen: seine Verwunderung darüber, dass ein in jeder Beziehung so tugendhafter Mann wie Nikias so traurig enden musste, beruht ebenso wie sein Hinweis darauf, dass in den Vorgängen des ersten Krieges die Spartaner ihr Hinwegsetzen über das vertragsmässige Recht zu büssen hatten, auf der Voraussetzung, dass das Thun des Menschen das Bedingende für seine Schicksale ist. Aber er vermeidet es, seine Leser zur Betrachtung der Regionen einzuladen, von denen diese Wirkung ausgeht. Für ihn verknüpft die weltleitende Macht nicht die Schicksale längst vergangener Jahrhunderte mit denen einer späten Folgezeit; ebenso liegt ihm der Gedanke fern, dass sie den Gegenstand ihrer Verfolgung zunächst in neue Schuld fallen lassen kann, um ihn dadurch seiner letzten Strafe

entgegenzuführen; vielmehr ist in seinen Augen das Handeln der Einzelnen wie der staatlichen Gemeinschaften vollkommen frei und allein durch die eigenen Gesinnungen und Entschlüsse eingegeben. Um so aufmerksamer fasst er diese in das Auge und um so bestimmter ist sein Urtheil über sie; auch fehlt es ihm nicht an mannigfachen Mitteln, um dasselbe zum Ausdruck zu bringen, ohne den objektiven Ton der Erzählung sehr zu verlassen, worunter die Charakteristik der Staatsmänner und Parteien durch die von ihnen gehaltenen Reden eines der hervorragendsten ist: so bietet er uns vielfältige Belehrung darüber, was unter seinen Zeitgenossen Lob und Tadel erfuhr und was nach seiner eigenen Ansicht sie verdiente. Alles zu den Anforderungen des Staates in Beziehung Stehende kommt dabei vorzugsweise in Betracht; insbesondere wird das Verhältniss der Politik zur Moral, das damals in Griechenland die Gemüther lebhaft beschäftigte, von verschiedenen Gesichtspunkten aus wiederholt beleuchtet. Und für unsern Zweck ist kaum weniger wichtig, dass er in der Grabrede des Perikles einen Gesellschaftszustand, wie er sein soll, und in der Beschreibung des mit dem Beginne des peloponnesischen Krieges eingetretenen Sittenverfalls im dritten Buche einen solchen, wie er nicht sein soll, in einer Weise schildert, welche unsere Kenntniss sowohl der griechischen Lebensideale als dessen, was mit ihnen im Widerspruch war, in Manchem erweitern und vervollständigen kann.

Gegen das Ende und nach dem Ablaufe des peloponnesischen Krieges gelangte in Athen die Beredsamkeit zu immer grösserer litterarischer Bedeutung. Ihre erhaltenen Erzeugnisse haben als Quelle für die Kenntniss der ethischen Auffassungen des griechischen Volkes einen Werth, der nicht leicht zu hoch angeschlagen werden kann, und zwar gilt dies vor Allem von den Gerichtsreden. In ihnen erblicken wir mehr als irgendwo sonst den athenischen Bürger in seinem alltäglichen Treiben, wir begleiten ihn auf das Schiff und zu dem Comtoir des Bankhalters, in die Gemeinschaft der Stammgenossen und in die Volksversammlung, wir sehen ihn seine Erbschafts- und Eigenthumsrechte in Anspruch nehmen, darum aber erfahren wir auch aus ihnen vornehmlich, wie er über das Thun und Lassen Anderer urtheilt, was er von sich selbst fordert und was er als empfehlend in den Augen derer ansieht, die er für sich günstig stimmen will. Im Allgemeinen tragen in dieser Beziehung alle Redner, von denen uns eine Hinterlassenschaft geblieben ist, zur Bereiche-

rung unseres Wissens bei, aber einzelne unter ihnen haben durch bestimmte Seiten, die bei ihnen charakteristisch hervortreten, eine darüber noch hinausgehende besondere Bedeutung. Die eigenthümlichen Schauer, die sich an Alles knüpften, was mit Tod und Mord zusammenhing, die unheimliche Empfindung, die durch die liturgische Unreinheit geweckt wurde, bringt uns Antiphon in einer Weise nahe, die ähnlich nur noch in einer einzigen Rede des Demosthenes erreicht wird. Bei Lysias spielen vor Allem die mannigfachen Pflichten des menschlichen Verkehrs, wie sie das Verhalten zum Mitbürger, zum Genossen, zum Freunde regeln und wie sie auch dem persönlichen Feinde gegenüber binden, eine sehr bemerkenswerthe Rolle. Die Gefühle der Pietät, welche der Mensch den lebenden wie den verstorbenen Angehörigen seiner Familie schuldet, bilden das fast durchgängige Motiv der Reden des Isäos, so dass uns diese die Fülle der daraus fliessenden Obliegenheiten und Rücksichten in anschaulichem Bilde vorführen. Isokrates, der den Namen eines Redners fast nur um der Form seiner Darstellung willen verdient und sich in sprachlicher Beziehung vielfach nicht sehr von einem philosophirenden Moralisten unterscheidet, interessirt uns nicht bloss durch die Menge der bei ihm vorkommenden Lebensvorschriften und sonstigen Sentenzen, sondern namentlich auch durch den Reichthum und die Genauigkeit seiner Terminologie des Lobes und Tadels sowie durch seine Vorliebe für Schilderungen, welche sein ethisches Ideal in der Art zum Ausdruck bringen, dass sie die an der ihn umgebenden Gegenwart vermissten Züge desselben einer willkürlich ausgemalten Vergangenheit leihen. Eine diabolische Natur, deren Künste uns manchen unschätzbaren Einblick in das thun lassen, was das Herz des einfachen Atheners zu gewinnen geeignet war, ist Aeschines. Meisterhaft versteht er es, einmal mit dem Ernst des Tugendpredigers oder dem Eifer des Religionswächters zu reden, ein andermal für die geheiligten Rechte der Familienpietät eine Lanze zu brechen, ein drittes Mal durch eine frivole Anspielung die Lachlust seiner Zuhörer zu befriedigen oder ihren Schwächen in anderer Weise zu schmeicheln, dies alles aber so zu benutzen, dass dadurch auf seinen Gegner die allerschwärzesten Schatten fallen. Das Meiste freilich bietet Demosthenes, und zwar sowohl durch das, was er den Anschauungen seiner Hörer als Forderung entnimmt, wie durch das, was er selbst als solche aufstellt. Die in den Gemüthern der Athener lebende Werthschätzung der Billigkeit, der Schonung, der Hülfs-

bereitwilligkeit, der Dankbarkeit bildet gleichsam den natürlichen Boden, auf welchem sich die bei ihm vorkommenden Urtheile über die Handlungsweise der Menschen in sehr verschiedenartigen Verhältnissen bewegen, damit aber verbindet sich, dass er in Allem, was den Staat angeht, von sich und Anderen das Höchste verlangt. Die Gesinnung, welche hierbei zu Grunde lag, wurde auch von andern Rednern der antimakedonischen Partei, wie von Lykurgos und Hypereides, zur Geltung gebracht, ohne jedoch durch sie einen ebenso tiefen und vielseitigen Ausdruck zu finden, wie durch jenen grossen Patrioten.

Lange jedoch bevor in der Volksversammlung und in den Gerichtssälen Athen's die letzten Reden des Demosthenes und Hypereides gehört wurden, waren die Fragen der Ethik auch zum Gegenstande einer theoretischen Erörterung gemacht und dadurch ihre Betrachtungsweise in eine mehrfach veränderte Bahn gelenkt worden. Einheit und Zusammenhang in die Auffassung zu bringen, nicht das Herkommen und die Gesetze der verschiedenen Staaten, sondern innere Gründe zum Ausgangspunkt für die Bestimmung von Recht und Unrecht zu nehmen, wurde dabei das maassgebende Bestreben, wie es zur Zeit des peloponnesischen Krieges stark sich geltend machte. Man pflegt die Männer, welche damals die Unterweisung der Jünglinge in der Tugend und die schriftstellerische Beleuchtung derselben zu ihrer Aufgabe erkoren, die Sophisten zu nennen, und obwohl die älteren unter ihnen, wie Protagoras, Gorgias und Prodikos, sich in ihren praktischen Consequenzen von dem Boden der nationalen Sitte nur wenig entfernten, so weckten sie doch schon durch das Aufwerfen der Probleme den Geist der Kritik und schwächten die Pietät gegen die bis dahin als geheiligt geltenden Mächte; noch mehr geschah dies durch ihre dem Staatsgesetz und den überlieferten Begriffen negativ sich gegenüberstellenden Nachfolger. Hätten wir von den Werken der einen wie der andern Klasse Einiges übrig und wären hinsichtlich ihrer nicht auf das beschränkt, was andere Schriftsteller über sie angeben, so würde unsere Kenntniss der in jener Zeit die Mehrzahl beherrschenden Anschauungen daraus vermuthlich manche Bereicherung erfahren; so bleibt uns vor Allem die Thatsache hervorzuheben, dass die Geistesbewegung, welche sie ebenso fortsetzten und förderten, wie sie ihr ihren hohen Einfluss verdankten, ein sehr bedeutendes allgemeines Interesse an den Fragen der Ethik bekundet. Aus derselben Wurzel entsprang denn

auch die eigentlich philosophische Begründung der ethischen Wissenschaft durch Sokrates und seine unmittelbaren und mittelbaren Schüler. Allein diese hatten einen Vorgänger an einem Manne, der, wenn auch ohne es zur Einheit eines eigentlichen Systems zusammenzufassen, das ganze Gebiet der Ethik wie Wenige mit seinem Denken umspannte, an Demokritos von Abdera. Insofern sein Ideal die heitere Gemüthsruhe des in sich befriedigten Mannes ist, bereitet sich durch ihn schon die Lebensansicht der stoischen und epikureischen Moralisten der späteren Jahrhunderte vor, aber nicht minder verbreitet er sich in seinen Schriften über alle wichtigeren Seiten des menschlichen Handelns und bringt in dieser Beziehung das zum Abschluss, was die sieben Weisen durch die Mannigfaltigkeit ihrer Lebensregeln begonnen hatten. Und obwohl uns aus seinem Nachlasse nur Bruchstücke erhalten sind, so sind dieselben doch zahlreich genug, um uns in die Fülle seiner auf Erfahrung und Studium gestützten Aussprüche über Erziehung und menschliche Fehlerhaftigkeit, über Thätigkeit und Selbstbeherrschung, über Freundschaft und Bedeutung des Besitzes, über das Verhalten in Staat und Familie einen Einblick zu gewähren; auch kommt es der Zuverlässigkeit ihrer Ueberlieferung zu Gute, dass er keine Schule gestiftet hat und darum bei ihm in viel geringerem Maasse als bei Anderen der Anreiz vorhanden war, allerlei später erdachte Sätze auf seinen Namen zu übertragen, sei es um dessen Glanz noch zu erhöhen, sei es um sie durch dessen Autorität zu decken. Da ausserdem die populäre Haltung dessen, was uns von ihm vorliegt, die Bürgschaft dafür bietet, dass er sich im Ganzen an die Volksanschauung anschliesst, wenn er sich auch in einigen Einzelnheiten von ihr entfernt, so gehört dasselbe trotz seines geringen Umfanges zu dem Werthvollsten, woraus wir für unsern Zweck Belehrung schöpfen können [9]).

Im Gegensatze zu ihm ist die gewaltige Gestalt des Sokrates für uns von keiner unmittelbaren Bedeutung, weil derselbe keine Schriften hinterlassen hat und es sogar streitig ist, welcher von seinen Schülern das Bild seines Lebens und Denkens am richtigsten wiedergiebt. Um so wichtiger sind diese oder vielmehr die beiden unter ihnen, denen wir ausführliche schriftstellerische Mittheilungen verdanken, Xenophon und Platon. Wer in der Vorstellung befangen ist, dass ein Brechen mit der nationalen Weise zu empfinden, ein Aufsuchen und Herauskehren von ganz neuen Grundsätzen des Handelns nothwendig zum Sokratiker gehöre, den kann ein Blick auf

Xenophon seines Irrthums überführen, dessen Anforderungen an das Verhalten des tugendhaften Mannes in allen Stücken die Uebereinstimmung mit dem bewahren, was seine Volksgenossen von jeher als solches betrachtet hatten. Zuvörderst zeigt sich diese Uebereinstimmung in seiner Auffassung der Lebensgüter, die er weit entfernt ist als etwas Gleichgültiges anzusehen und die er mit der Tugend in die allerengste Beziehung setzt, denn in seinen Augen besteht der Werth des besonnen pflichtmässigen Handelns nicht am wenigsten darin, dass Gesundheit, ausreichender Besitz, Segen an Kindern, Genuss der Freundschaft, Achtung bei den Mitbürgern ohne dasselbe überhaupt nicht gedacht werden kann [10]). Auch in seiner religiösen Stellung tritt er in keiner Weise aus seinem Volke heraus, ja, sein Beispiel zeigt sogar mit besonderer Deutlichkeit, dass es zu seiner Zeit vollkommen möglich war, hohe Bildung und Frömmigkeit zu vereinigen. Selbstverständlich waren die Gottheiten, zu denen er betete, nicht nach dem Bilde der Wesen geformt, die sich in der Ilias in die Kämpfe der Sterblichen mischen, aber als Soldat, der in mancher Schlacht der Gefahr in das Auge geblickt hatte, konnte er den Gedanken einer höheren Leitung der menschlichen Geschicke am wenigsten entbehren, und als Träger dieser galten ihm die Götter seiner Nation und seiner Vaterstadt. Dass man gegen sie keine Cultuspflicht versäume, dass man vor jedem ernsten Beginnen von unsicherem Ausgange ihren Willen erforsche, darin bestand für ihn eine der wichtigsten Obliegenheiten des Lebens. Durch das Feststehen auf dem Boden der nationalen Tradition, das sich in allem Angeführten offenbart, gewinnt eine seiner Schriften einen grossen Theil ihrer Bedeutung, ja, sie wurde in gewissem Sinne dadurch allein möglich: es sind die Denkwürdigkeiten des Sokrates, in denen er es unternahm, das Andenken seines Meisters von dem Vorwurfe leichtfertiger Neuerungssucht in Religion und Sitte zu reinigen. Er konnte dies um so besser, weil es ihm mit der Auffassung völlig ernst war, dass die praktischen Consequenzen der Sokratik nur auf die strengste Erfüllung der im Bewusstsein der Hellenen lebenden Pflichten gegen Götter und Menschen hinausliefen, und unserer Kenntniss dieser Pflichten geben seine darauf gerichteten Auseinandersetzungen manche willkommene Erweiterung. Dass ein persönliches Bedürfniss zu idealisiren bei dieser Schilderung des Sokrates mitgewirkt hat, ist unverkennbar, aber in sehr viel entschiedenerer Weise tritt dasselbe in den übrigen Werken Xenophon's hervor, der

überhaupt am liebsten die Feder ergriffen zu haben scheint, wenn er Gelegenheit fand, seinen Lesern ein, sei es für eine Gesammtheit, sei es für einen Einzelnen der Nacheiferung würdiges Beispiel vorzuführen. So macht er in der Schrift über den Staat der Lakedämonier aus diesem das Muster eines wohlgeordneten Staatswesens, so stellt er in der Kyropädie den älteren Kyros als das glänzende Vorbild eines durch Einsicht tüchtigen Feldherrn und Staatsmannes hin und lässt in einem Kapitel der Anabasis (1, 9) auch dem jüngeren eine ganz ähnliche Behandlungsweise zu Theil werden; so verherrlicht er in der hellenischen Geschichte den Agesilaos in einer Art, welche für einen seiner Nachahmer die fast von selbst sich bietende Aufforderung enthielt die hauptsächlichsten dahin gehörigen Züge mit einigen Erweiterungen zu einem selbständigen Charakterbilde zusammenzustellen, welches uns unter der Ueberschrift Agesilaos erhalten ist.

Die Fülle der Belehrung, welche der zweite aus seinen Schriften uns bekannte Sokratiker, der den Xenophon so hoch überragende Platon, uns spendet, lässt sich kaum in kurzen Worten charakterisiren. Sie beruht theils darauf, dass seine Bekämpfung der hergebrachten ethischen Voraussetzungen zugleich eine Beleuchtung derselben ist, theils darauf, dass er in seinem letzten Werke sich den Volksanschauungen soweit anbequemt, um auf ihrer Grundlage den Plan des bestmöglichen realisirbaren Staatswesens zu erbauen, theils darauf, dass er selbst auch auf den einsamsten Höhen seiner Speculation die nationale Art des Empfindens niemals verleugnet. Die hochwichtige Stelle der Republik, in welcher Platon die dem populären Bewusstsein gegenwärtigen Motive der Sittlichkeit durch den Mund des Adeimantos einer vernichtenden Kritik unterwirft (2, 365 a —367 e), fasst zugleich das Wesentliche dieser Motive so knapp und klar zusammen, wie es kaum anderswo geschieht, und diejenigen seiner Ausführungen, die bestimmt sind, die Werthlosigkeit der auf blosser Gewöhnung beruhenden unphilosophischen Tugend darzulegen, bilden für uns einen neuen Beweis für die Macht dieser Gewöhnung und ihrer Wurzel, der Sitte, über die Gemüther seiner Volksgenossen. Die wunderbare poetische Gestaltungskraft Platon's wird ebenfalls zu einem nicht hoch genug anzuschlagenden Mittel, uns den griechischen Volksgeist nach seiner ethischen Seite zu vergegenwärtigen: sind doch der Menon des gleichnamigen Dialogs, der Pausanias des Gastmahls, der Kephalos, der Polemarchos,

der Glaukon, der Adeimantos der Republik Typen sittlicher Lebensrichtungen, wie sie unter seinen Zeitgenossen häufig vorhanden waren und wie sie kein reflektirender Bericht mit gleicher Anschaulichkeit uns vor die Seele zaubern könnte. Selbst seine Polemik gegen die Sophisten gewährt uns trotz ihrer unleugbaren Einseitigkeit manchen werthvollen Einblick nicht bloss in die persönliche Denkweise dieser Männer, sondern namentlich auch in die nahe Verknüpfung der von ihnen mit Vorliebe erörterten Probleme, wie der Frage der Lehrbarkeit der Tugend und der des Verhältnisses zwischen der Gerechtigkeit und dem Rechte des Stärkeren im Staatsleben, mit den Interessen der damaligen Gesammtheit. Aber nicht immer und nicht in Allem steht der athenische Philosoph den überlieferten Vorstellungen negativ gegenüber. Die Bücher der Gesetze, die er unfertig hinterliess und in denen wir wohl mit Recht die letzte Frucht seiner schriftstellerischen Thätigkeit erblicken, enthalten das Bild eines der menschlichen Natur, wie sie einmal ist, angepassten Gemeinschaftszustandes, für dessen Einrichtungen in allen Hauptsachen diejenigen Anschauungen maassgebend sind, welche das griechische Volk beherrschen und in seinen staatlichen Schöpfungen ihren Ausdruck gefunden haben. Das Verhältniss des Menschen zu den Göttern und die Geltung des gemeinsamen Cultus als des wichtigsten Bandes, das die kleineren wie die grösseren Kreise bürgerlichen Daseins zusammenhält, die Gewalt des Staates über alle Lebensbeziehungen seiner Angehörigen, das Familienrecht und das Todtenrecht, die Verpflichtungen gegen Hülfsbedürftige, das Eigenthum und die verschiedenen Klassen erwerbender Thätigkeiten werden durchweg unter Gesichtspunkten besprochen, die mit der Praxis der griechischen Nation oder doch grosser Theile derselben nicht in Widerspruch stehen und deren Ausführung vielmehr dient, uns die Motive dieser Praxis nach vielen Seiten hin deutlicher erkennen zu lassen als sonst möglich wäre. Und auch in denjenigen Seiten der platonischen Philosophie, in denen sie sich von der Realität am weitesten abkehrt, liegen Momente, welche zeigen, wie der kühne Denker sich der Macht der den Sinn seiner Nation am eigenthümlichsten kennzeichnenden Faktoren nicht entziehen konnte, und dadurch diese Macht in ein um so helleres Licht stellen: die hohe Bedeutung des Eros in seinem Systeme beruht auf der Gewalt, die das Schauen über das griechische Gemüth übte, und das von allem Bestehenden absehende Gesellschaftsideal seiner Republik erklärt sich

nur aus dem tief eingewurzelten Glauben des Griechen an die erziehende Kraft und Aufgabe des Staates.

Es ist der wesentliche Gegensatz, in welchen sich Platon zu den hergebrachten Auffassungen seiner Landsleute gestellt hat, dass er, hierin auch von Xenophon durchaus abweichend, den Motiven keinen selbständigen Werth zuerkannte, um deren willen das tugendhafte Handeln unter ihnen gewöhnlich empfohlen wurde, und als Ziel desselben ein höheres Gut angesehen wissen wollte. Die Frage nach diesem höheren Gute ist der Kern seines ethischen Interesses. Wenden wir auf das Denken des Alterthums die uns seit Schleiermacher geläufig gewordene Terminologie an, so erscheint der Ausdruck berechtigt, dass Platon unter Benutzung des von den Pythagoreern durch ihre Forderung der Gottähnlichkeit gepflanzten Keimes der wahre Begründer der Güterlehre geworden ist, während sich sonst die ethische Reflexion der Griechen wesentlich nur um die Pflichtenlehre drehte, denn in dem Rahmen dieser bewegen sich die Sprüche des Theognis und der sieben Weisen wie die Schilderung leuchtender Vorbilder des Handelns durch Xenophon, und auch Demokritos streifte in seiner Schrift über die Gemüthsheiterkeit zwar die Frage nach den Zielen des Daseins, wandte aber im Uebrigen dem Detail der Lebensregeln eine viel grössere Aufmerksamkeit zu. Die Tugendlehre im engeren Sinne verdankt ihre Entstehung dem Manne, dessen Name so gern neben dem Platon's genannt wird, dem Aristoteles. Freilich hat auch jener vielfach Gelegenheit, nach dem Vorgange der Sophisten und des Sokrates von den sogenannten Cardinaltugenden zu reden, aber er thut dies nur, um ihre innere Einheit oder doch ihren nahen Zusammenhang mit einander darzuthun und dadurch wiederum den Werth der Tugend als solcher als des jedes andere überragenden Lebensgutes an das Licht zu stellen, so dass alles darauf Bezügliche bei ihm in die Güterlehre ausmündet. Dagegen treten für Aristoteles, der auf die Probleme der Güterlehre nur eine unbestimmte und zweifelnde Antwort zu geben vermag, die einzelnen Tugenden als Seinsbeschaffenheiten der menschlichen Individuen durchaus in den Vordergrund, und er macht sie und mit ihnen zugleich die ihnen gegenüberstehenden Fehler zu Objekten einer sorgfältigen empirischen Beobachtung ganz wie ein Thier oder ein anderes Naturprodukt. Er untersucht, durch welche jener Seinsbeschaffenheiten die besonderen Arten des richtigen und des verkehrten Handelns herbeigeführt werden, während er meistentheils

als im allgemeinen Bewusstsein liegend voraussetzt, worin das eine wie das andere besteht, allein eben darum tritt dem heutigen Leser aus seinen Erörterungen klar entgegen, wie darüber zu seiner Zeit gedacht wurde, und dazu gesellt sich, dass sie für die feineren Bezeichnungsunterschiede menschlicher Schwächen und Vorzüge eine wahre Fundgrube bilden. Nur zwei Lebensverhältnisse sind dem Stagiriten wichtig genug, um in Betreff ihrer aus der Stellung des beschreibenden Beobachters herauszutreten und selbständige Vorschriften zu geben, nämlich die Freundschaft, der er die beiden vorletzten Bücher der nikomachischen Ethik gewidmet hat, und die Ehe, auf welche sich ein eigenes von ihm verfasstes Werk bezog, dessen Grundgedanken aus der im Mittelalter entstandenen lateinischen Uebersetzung einer daraus geschöpften Partie [11]) und aus dem ersten Buche des unter seinem Namen überlieferten Oekonomikos erkennbar sind. Dagegen darf nicht unbemerkt bleiben, dass das aus ihm zu gewinnende Bild der Urtheilsgewohnheiten seines Volkes insofern an einer eigenthümlichen Einseitigkeit leidet, als in der von ihm wiedergegebenen Schätzung menschlicher Dinge alles Religiöse gar keine Rolle spielt. Zwar empfiehlt er unter dem politischen Gesichtspunkt dem Staatsmanne, die Cultusobliegenheiten sorgfältig zu erfüllen, weil er sich dadurch bei seinen Mitbürgern Vertrauen erwirbt (Pol. 1314 b 38), aber nicht bloss hat in seinem Tugendenregister die Frömmigkeit keinen Platz, sondern er giebt auch in einer beachtenswerthen Stelle der Rhetorik (1373 b 19) eine Eintheilung des gesammten Unrechthandelns, nach welcher dasselbe nur entweder gegen einen Einzelnen oder gegen das Gemeinwesen verübt werden kann und daher der Tempelraub lediglich in die letztere Kategorie gehört (1374 a 4). Von seinen noch vorhandenen Werken kommt für uns natürlich zunächst die nikomachische Ethik in Betracht, von der die vier ersten und die drei letzten Bücher erhalten sind und zu der drei unter den ethischen Büchern seines Schülers Eudemos eine willkommene Ergänzung bieten, weil sie die Gegenstände der verlorenen oder von ihm nicht völlig ausgearbeiteten Partieen in der Hauptsache in Uebereinstimmung mit den Grundgedanken und zum Theil wohl sogar mit den eigenen Worten des Meisters behandeln [12]); aber von kaum geringerer Wichtigkeit ist die Rhetorik. Denn da ihr erstes Buch über die Motive der Empfehlung und der Abmahnung sowie des Lobes und des Tadels, ihr zweites über die persönlichen Eigenschaften, durch welche der Redner das Zutrauen seiner Hörer gewinnt,

sich verbreitet, so kommen dabei vielfach ethische Fragen zur Sprache, und es gestalten sich in Folge dessen manche ihrer Partieen zu Recapitulationen oder selbst zu Erweiterungen des in der nikomachischen Ethik Gegebenen, die vor diesem sogar theilweise eine durchsichtigere Form voraus haben. Auch die Politik enthält über die sittliche Aufgabe des Staates, über Erwerb und Besitz, über das Verhältniss der Sklaven werthvolle Erörterungen, an denen es die nicht am wenigsten charakteristische Seite ist, dass ihr Verfasser zwar über das, was er billigt und missbilligt, mannigfache Andeutungen einfliessen lässt, aber in der Darstellungsform die Methode der auf umfassender Thatsachenbeobachtung ruhenden Beschreibung fast durchgängig festhält.

Die eudemische und die grosse Ethik geben uns ein ungefähres Bild der Erweiterungen und Ergänzungen, welche das ethische System des Aristoteles unter den Händen seiner Schüler erfahren hat, und dienen zugleich, in manchen Punkten unsere Kenntniss der einschlägigen Begriffsunterscheidungen und Benennungen zu bereichern. Sehr viel wichtiger jedoch ist die Art, in welcher sein unmittelbarer Nachfolger Theophrastos auf der von ihm eröffneten Bahn weitergeschritten ist und aus der beschreibenden Sittenlehre eine Sittenbeschreibung hat hervorwachsen lassen, denn die Auszüge aus seinem ethischen Hauptwerke, welche uns unter dem Titel eines Buches der Charaktere erhalten sind, rechtfertigen durchaus diese Bezeichnung. Auf Grund reicher Lebensbeobachtung und mit fein abgestufter Terminologie schildern dieselben eingehend mannigfache Formen menschlicher Fehlerhaftigkeit, so dass der Leser nicht bloss ein mit vielen Zügen ausgestattetes Bild des jedesmal durchgeführten Typus empfängt, sondern auch darüber unterrichtet wird, was in dem Thun Anderer vorzugsweise als anstössig empfunden wurde. Dass eine der gegebenen Beschreibungen den Uebertreibungen der Religiosität gewidmet ist, dass nur eine unter ihnen, die der Feigheit, die Vernachlässigung staatlicher Pflichten geisselt, dass die weitaus überwiegende Mehrzahl ein verkehrtes Verhalten gegen Andere zum Gegenstande hat, ist theils für die Denkweise der peripatetischen Schule, theils für die Zeit bezeichnend, in welcher die Interessen des Privatlebens das Bewusstsein sehr viel mehr zu beherrschen begannen als die öffentlichen. Dass das Beispiel Nachahmung fand, dass neben den Fehlern auch die Tugenden der Menschen zu detaillirender litterarischer Behandlung reizten, ist um so

natürlicher, da der Geschmack an der Empirie in der auf Aristoteles folgenden Culturepoche recht eigentlich zur Signatur des Geisteslebens gehört und da in den Systemen, die während derselben die beliebtesten waren, die Moralphilosophie zu einer ganz abgesonderten Geltung gelangte. Theophrastos selbst hat wenigstens über eine Tugend, über die Frömmigkeit, eine eigene Schrift verfasst, die nach den daraus erhaltenen Resten zu schliessen eine Fülle werthvollen Thatsachenmaterials enthielt[13]); ein Paar Jahrhunderte nach ihm bewegte sich der Epikureer Philodemos auf demselben Gebiete mit ihm, denn gleich ihm schrieb er auch über die menschlichen Verfehlungen und schrieb über die Frömmigkeit, aber seine Bruchstücke lassen erkennen, dass es in der Zwischenzeit an andern Bearbeitern dieser Themen nicht gefehlt hatte. Was sie selbst uns an Belehrung bieten, ist dankbar zu benutzen, steht jedoch gegen den Reichthum der theophrastischen Erörterungen weit zurück. Im Uebrigen ist die grosse litterarische Fruchtbarkeit der philosophischen Schulen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte für unsern Zweck nicht weiter von Bedeutung, weil wir bei dem Verluste ihrer unmittelbaren Erzeugnisse die Kenntniss ihrer Lehren lediglich aus abgeleiteten Quellen zu schöpfen genöthigt sind.

Von dem Beschreiber der Sitten, der aus wissenschaftlicher Tendenz, aber nicht ohne Witz und Laune die verschiedenartigen Formen menschlicher Verkehrtheit aus einander setzt, ist der Schritt zu dem Dichter, der sie als Motive poetischer Darstellung verwerthet, nicht eben weit. Nur dieser Schritt trennt den Theophrastos von seinem Freunde Menander und von den Dichtern der neueren Komödie überhaupt. Freilich ist unsere Kunde von den Werken dieser Männer leider nur eine sehr dürftige, aber das Wenige, das wir von ihnen wissen, ist wichtig genug, um unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Bei ihnen war in hohem Maasse das zu finden, was wir bei Aristophanes vermissten, die Zeichnung jener feineren sittlichen Schwächen, bei welchen die Thatsache, dass und die Gründe, aus denen sie Gegenstand der Missbilligung sind, ein wirkliches Interesse haben, und damit verband sich augenscheinlich eine getreue und fesselnde Wiedergabe zahlreicher Verhältnisse des täglichen Lebens, die ohne Andeutung dessen, was in ihnen Recht und was Unrecht sei, nicht behandelt werden konnten. In Einiges hiervon gewähren uns schon die Nachbildungen des Terentius und die Erwähnungen bei andern Schriftstellern einen Einblick. Wir

sehen, wie wenigstens in einem Drama die ethische Verirrung der Selbstquälerei, in mehreren die Thorheiten des Aberglaubens zur Darstellung kamen, wie die Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen sowie zwischen Herren und Sklaven die mannigfachste Beleuchtung fanden und auch die Eheschliessung auf Grund gegenseitiger Zuneigung ein gern benutztes Motiv bildete, wie der prahlerische Soldat, der schmeichelnde Parasit und andere die Lachlust herausfordernde Gestalten dem Publicum mit Vorliebe vorgeführt wurden, wie gelegentlich die Philosophenschulen mit ihren eigenthümlichen Lehrmeinungen zu Worte kamen, wie die Ansichten der handelnden Personen über Schicksal und Weltlauf, über Thun und Lassen auf mannigfache Weise zur Aeusserung gelangten. Und so irrthümlich es sein würde, die zahlreichen allgemeinen Sätze, welche die nach Sentenzen begierige Folgezeit aus den Komödien Menander's ausgezogen hat, ohne den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem sie ursprünglich gestanden hatten, zu einem Systeme seines persönlichen Denkens vereinigen zu wollen, so haben sie doch als der Ausdruck von Meinungen, die in der Umgebung des Dichters häufig gehört wurden, ein hohes Interesse.

Es darf wohl die Frage aufgeworfen werden, ob Menander und seine Kunstgenossen nicht die letzten Schriftsteller sind, auf die der Betrachter der nationalen Ethik des Griechenthums seine Aufmerksamkeit zu richten hat, indem nach ihrer Zeit in der Litteratur wie in dem gesammten Dasein das nationale Element vielfach zurücktritt. Wohl bleibt Athen noch Jahrhunderte hindurch ein sehr bedeutsamer Mittelpunkt des Geisteslebens, aber die Trägerin der Gesammtcultur ist eine über weite Länderstrecken verbreitete Menschheit, der griechische Sprache und Sitte ein gemeinsames Gepräge aufdrücken, während ihre Abstammung nur zum kleineren Theile eine griechische ist. Die unter den Mitgliedern einer Stadtgemeine sich forterbende Tradition hört allmählich auf, die oberste Quelle der Begriffe von Recht und Unrecht zu sein; dagegen erhebt die philosophische Lehre den Anspruch, in den ihr zugänglichen Kreisen das Denken und Wollen zu bestimmen, mit stets wachsendem Erfolge. Dennoch ist es unerlässlich, auf die Belehrung nicht zu verzichten, welche manche der hervorragendsten litterarischen Erzeugnisse der hellenistischen Periode und der römischen Kaiserzeit uns bieten, theils weil die Benutzung der in ihnen enthaltenen Nachrichten über das ältere Griechenland sich von selbst gebietet, theils weil in ihnen einzelne Sei-

ten des Lebens in den Vordergrund treten, die bis dahin in Poesie und Prosa kaum zur Geltung gelangt waren, theils weil es zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser Epochen gehört, dass sie das in den ihnen vorausgegangenen Geschaffene mannigfach nachbilden und fortsetzen, eine Tendenz, von der die ethischen Auffassungen nicht unberührt bleiben können. Dazu kommt, dass der im Eingange dieser Darstellung besprochene mächtige Einfluss der homerischen Gedichte, in welchen ohnedies die Traditionen der bürgerlichen Gemeinschaft noch keineswegs die gleiche Rolle spielen wie in der historischen Zeit, sehr weit über das Zeitalter Alexander's des Grossen hinauswirkt.

Allerdings kann gerade der bedeutendste Schriftsteller der alexandrinischen Periode auf den ersten Blick nicht ohne Schein für die Meinung von der Unergiebigkeit der hellenistischen Litteratur für die Ergründung des nationalen Ethos angeführt werden, denn wenn einer sich von dem Boden desselben entfernt, so ist es Polybios. Während Herodot und Thukydides sich nur selten und vorsichtig in eigener Person urtheilend aussprechen, liebt es dieser Geschichtsschreiber gar sehr, an die Gegenstände seiner Erzählung ausführliche moralische Reflexionen anzuknüpfen, allein unter der grossen Zahl derselben ist keine, die ein eigenthümlich griechisches Gepräge trüge und nicht ebenso gut von einem Römer oder einem ernst gestimmten Orientalen vorgetragen gedacht werden könnte. Dass Habsucht eine sehr gefährliche Quelle vieles Schlimmen bildet, dass den Lüsten des Leibes zu fröhnen verwerflich ist, dass es Missbilligung verdient, wenn man über die Erreichung des Kriegszweckes hinaus die Feinde aus blosser Rachsucht zu schädigen sucht, dass es keinen schwereren Frevel im Staatsleben giebt als ein frivoles Spiel mit Verträgen und Eiden, dass es an Wahnsinn streift, sich an den Tempeln und ihren Besitzthümern zu vergreifen, alle diese von ihm so gern hervorgehobenen Sätze sind nicht bloss vom Standpunkte der Griechen aus selbstverständlich und haben bei ihm auch nicht etwa eine Färbung, in der sich die besondere Empfindungsweise dieses Volkes verriethe. Selbst das Postulat einer über den Schicksalen der Nationen wie der Einzelnen waltenden, Lohn und Strafe vertheilenden Gerechtigkeit, das in der klassischen Periode den Gemüthern unverlierbar eingeprägt ist, wird von Polybios nur noch in abgeschwächter Gestalt festgehalten, indem er seine Erfüllung häufig genug vermisst und das Subjekt der Weltleitung für ihn in ein gar unbestimmtes Dunkel ge-

hüllt ist. Auch das ist äusserst bezeichnend, dass er an einer Stelle seines Werkes, im sechsten Kapitel des sechsten Buches, die Entstehung der wichtigsten sittlichen Forderungen wie der der Elternliebe, der Dankbarkeit, der Tapferkeit in einer Weise erörtert, bei welcher weder religiöse Voraussetzungen noch nationale Tradition im geringsten zur Geltung kommen und lediglich die allgemeinen socialen Nothwendigkeiten den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Nichtsdestoweniger hat er eine Seite, welche die Beachtung dessen verdient, der die Entwickelung der ethischen Vorstellungen bei den Griechen zu verfolgen unternimmt; dies ist seine ethische Terminologie. Da in den meisten Fällen Unzufriedenheit mit den Handlungen derer, von denen er berichtet, den Anlass zu seinen moralischen Betrachtungen bietet, so hat er oft Gelegenheit, Ausdrücke der Missbilligung anzuwenden und zu häufen, und er bedient sich dabei mit deutlicher Vorliebe derer, die den stärksten Klang haben. Begriffe wie Rohheit, Wildheit, Verthiertheit, Zuchtlosigkeit, Ruchlosigkeit spielen bei ihm eine hervortretende Rolle, und so wenig geleugnet werden kann, dass sie auf die Personen und Handlungen, auf welche sie bezogen sind, vollkommen passen, so erhält doch seine Sprache dadurch eine Färbung, die von den maassvolleren Gewöhnungen und reicheren Schattirungen der früheren Jahrhunderte merklich abweicht. Dem heutigen Leser ist jedoch nicht immer erkennbar, in wie weit hierin nicht sowohl die persönliche Neigung des Schriftstellers seiner sittlichen Entrüstung durch Kraftworte Luft zu machen als eine unter seinen Volksgenossen im Laufe der Zeit eingetretene Modification und Abschwächung der Bedeutungen ihre Wirkung übt, denn dass gemäss dem allgemeinen Zuge der Sprachentwickelung auch das letztere Moment von Einfluss gewesen ist, darauf lässt unter Anderem der Umstand schliessen, dass der Wortschatz, durch den Polybios der moralischen Anerkennung Ausdruck giebt, sich gleichfalls von dem bei den älteren Prosaikern geläufigen in Manchem unterscheidet. Wie man indessen auch zwischen dem durch den Wandel des Volksgeistes Gegebenen und dem ihm persönlich Angehörigen die Grenze ziehen möge, jedenfalls bietet er das älteste und schon darum für uns wichtigste Beispiel eines Typus der ethischen Terminologie, der dann in der prosaischen Litteratur der römischen Kaiserzeit herrschend bleibt und nicht am wenigsten in den Biographieen Plutarch's sich dem Leser aufdrängt: das zumeist Charakteristische desselben besteht darin, dass die Form des Lobes wie des Tadels allgemeiner

gehalten ist und sich weniger individuell der jedesmaligen Stimmung und der Bedeutung des jedesmal Besprochenen anpasst als bei den älteren, namentlich den attischen Schriftstellern.

Ein Interesse anderer Art knüpft sich an eine Reihe anderer Prosaiker der auf Alexander den Grossen folgenden Jahrhunderte, von denen wir zum Theil freilich nur Bruchstücke besitzen, sowie nicht minder an manche der römischen Kaiserzeit. Da für jene Tendenz zu beobachten und zu beschreiben, welche durch Aristoteles in der Wissenschaft herrschend wurde, sich auch die Sitten der einzelnen griechischen Volksstämme als ein nahe liegendes und dankbares Objekt boten, so wurden vielfältig theils die staatlichen Einrichtungen, die Lebensgewohnheiten, die Cultusgebräuche derselben im Zusammenhange behandelt, theils einzelne anekdotenhafte Züge gesammelt, die besonders geeignet schienen, sie in das Licht zu setzen. Die zahlreichen bezüglichen Notizen, welche in Folge dessen bei sehr verschiedenen Schriftstellern von Dikäarchos bis auf Nikolaos Damaskenos und weiter bis auf Athenäos und Aelian vorliegen, sind für unsern Zweck von nicht geringer Bedeutung, weil die Sitte so oft die ihr zu Grunde liegende sittliche Anschauung offenbart und insbesondere der Cultusbrauch sich mit der Cultuspflicht und der religiösen Vorstellung auf das engste berührt. Uebrigens ist der Umfang der uns auf diese Weise zukommenden Belehrung nicht einmal an die Grenze der griechischen Sprache gebunden, denn manche einschlägige Nachrichten finden wir auch bei Römern, die von griechischen Dingen zu reden Gelegenheit nehmen, wie bei Cicero, Seneca und Gellius; sonst dürfte sich, insofern wir von der noch weiter zu besprechenden allseitigen Reichhaltigkeit Plutarch's für jetzt absehen, in Betreff der Gewohnheiten des Privatlebens wohl Aelian, in Betreff alles dessen, was in die Sphäre des Cultus fällt, Pausanias am ergiebigsten erweisen.

Während aber aus dem eigenen Staatsleben der hellenistischen Periode das nationale Element seit der Gründung der Diadochenreiche mehr und mehr entschwindet und dies, wie an dem Beispiele des Polybios besonders fühlbar wird, auf die Art der Geschichtsschreibung einen grossen Einfluss übt, lässt sich das Gleiche keineswegs von dem Privatleben sagen. Die Gestaltungen des griechischen Privatlebens behaupteten sich noch lange und wirkten eher umwandelnd auf die Sitten der der hellenischen Cultur neu erschlossenen Länder ein, als dass sie durch die in diesen hergebrachten Daseinsformen eine Er-

schütterung erfahren hätten; im Zusammenhange damit setzte sich auch in der Litteratur jene erhöhte Berücksichtigung derselben fort, die uns bei Theophrastos und Menander charakteristisch entgegentritt. Zwei der anmuthigsten Gedichte Theokrit's stellen das Frauenleben von Seiten dar, welche dem republikanischen Athen der klassischen Zeit fremd waren, und nicht wenige von jenen Epigrammen, welche in den Jahrhunderten von Alexander bis auf Hadrian entstanden sind und uns gegenwärtig zu einer Sammlung vereinigt in der griechischen Anthologie vorliegen, führen uns in die Empfindungsweise von Gesellschaftskreisen ein, auf die liebevoll einzugehen die ältere Litteratur im Ganzen — denn die Werke und Tage stehen in dieser Hinsicht vereinzelt — zu vornehm war. Wie der Landmann, der Tagelöhner seine verstorbenen Lieben betrauerte, wie der Schiffer dem an den Strand verschlagenen Schiffbrüchigen die fromme Pflicht erfüllte, wie der Jäger seine Pfeile, der Fischer seine Netze, die Spinnerin ihre Spindel dankbaren Herzens den Göttern weihte, dies und Aehnliches wird hier vielfach in gefälliger Einkleidung ausgesprochen und zeigt uns, wie religiöse Stimmungen, die uns als Motive der höheren Poesie bekannt sind, im Volke wurzelten und sich in ihm erhielten.

Die Epigramme der Anthologie sind erst spät, nachdem eine Reihe von Jahrhunderten an ihnen thätig gewesen war, zu grösseren Sammlungen vereinigt worden; noch in höherem Maasse gilt dies von einem litterarischen Erzeugnisse, das mit ihnen manche Vergleichungspunkte bietet, von den Fabeln. Die Fabel ist aus dem Orient nach Griechenland gekommen, hat hier schon im sechsten Jahrhundert vor Christus Pflege gefunden, ist als Erziehungsmittel, hier und da auch als Schmuck der Dichtung oder der Rede beliebt geworden, allein erst nach der Blütezeit Athen's veranstaltete Demetrios von Phaleron eine Fabelsammlung, und sehr viel später, wahrscheinlich erst in römischer Kaiserzeit, wurde das vorhandene Fabelnmaterial durch Babrios in eine Kunstform gegossen. Aber obwohl wir seiner Arbeit nebst den aus ihr geschöpften prosaischen Auszügen und deren Erweiterungen durch Andere unsere Kenntniss von dem, was die Griechen auf diesem Gebiete geleistet haben, fast ausschliesslich verdanken, so ist doch die Frage nach seiner Person und seiner Zeit für die allgemein culturhistorische Betrachtung von nur untergeordneter Bedeutung; denn einem Zuge jener Periode folgend, den am deutlichsten die Kunstgeschichte erkennen lässt, hat er im Wesent-

lichen nur Motiven von älterer Erfindung ein neues Gewand gegeben. Wir wüssten gern, wie diese Erfindung jedesmal zu datiren ist, entbehren aber der genügenden Anhaltspunkte um es zu ermitteln; nur so viel ist deutlich, dass manche seiner Stoffe aus dem Orient stammen, einige auf attischem Boden, also wohl vor Demetrios von Phaleron, entstanden sind, einer der Zeit des achäischen Bundes angehört [14]). Dennoch drängt sich dem Leser eine gewisse Gleichartigkeit des in diesen Erzählungen waltenden Geistes auf, welche darin ihren Grund hat, dass sie Stimmungen und Urtheilsweise des von der Noth des Lebens gedrückten, theilweise dem Sklavenstande angehörigen arbeitenden Volkes wiedergeben und dass diese zumal im Süden sehr viel geringeren Wandlungen unterworfen sind als die der social höher stehenden Klassen. Wohl klingt in manchen unter ihnen der Verdruss darüber an, dass man es schlechter hat als andere oder dass man von diesen vieles ertragen muss, aber leicht sind dafür immer zwei Trostgründe bei der Hand, der eine, dass die einflussreicheren und besser gestellten auch um so grösseren Gefahren ausgesetzt sind, der andere, dass jeder Versuch die bestehende Ordnung zu verändern nur weit schlimmere Uebel herbeiführen würde. Bald wird daran erinnert, dass in dem Kriege der Mäuse gegen die Wiesel die an ihrer Rüstung kenntlichen Feldherren der ersteren erschlagen wurden, während die übrigen davonkamen, oder dass der von Arbeit befreite Stier geschlachtet, der zum Ziehen benutzte aber geschont wird, bald werden die Schafe inne, dass sie sich nicht über die Bevorzugung der Hunde beklagen dürfen, weil sie ohne sie keinen Schutz gegen die Wölfe hätten, oder die Ochsen werden von einem erfahrenen Genossen darüber belehrt, dass sie nichts Verkehrteres thun könnten als die Metzger zu tödten, weil sie nach deren Beseitigung von ungeübten Händen unter vielen Martern geschlachtet werden würden. Nicht das Trachten nach Ruhm und Auszeichnung, sondern die genügsame Selbstbescheidung wird von den Menschen, deren Gesinnungen hier zum Ausdruck kommen, am meisten geschätzt, und dem entsprechend laufen die in den Fabeln enthaltenen Lebensregeln zum grossen Theile auf Empfehlung der Vorsicht in allen Beziehungen und auf Warnung vor leidenschaftlicher Uebereilung hinaus, indessen fehlt es unter ihnen doch auch nicht an solchen, welche andere allgemein anerkannte Sätze der griechischen Ethik in einer Einkleidung von anmuthiger Schlichtheit wiedergeben. Eine der überraschendsten Seiten der babrianischen Erzählungen ist

der Spott, mit dem sie wiederholt Gebräuche des Cultus behandeln, jedoch darf man bei ihrer Beurtheilung nicht vergessen, dass Aehnliches auch dem Aristophanes nicht fremd ist.

Wenn wir an die Fabeln des Babrios die Werke desjenigen Prosaikers der römischen Kaiserzeit anschliessen, der in Bezug auf alles Ethische die bei weitem reichhaltigsten Fundgruben uns bietet, des Plutarch, so sind jene und diese freilich in gar Vielem verschieden, aber das ist ihnen gemeinsam, dass die einen wie die andern inhaltlich als Produkte der Thätigkeit mehrerer Jahrhunderte angesehen werden können, während sie ihrer äusseren Gestalt nach die Schöpfungen eines am Ausgange einer langen Entwickelung stehenden überlegenen Geistes sind. Dass Plutarch nicht bloss in seinen Lebensbeschreibungen, sondern auch in seinen moralischen Schriften gern in erborgten Worten und Gedanken einhergeht [15]), davon überzeugt man sich immer mehr, allein was ihm dadurch an unmittelbarer litterarischer Werthschätzung entzogen wird, das gewinnt er an Bedeutung als Quelle für lange vor ihm vorhandene und verbreitete Auffassungen. Wenn wir Epiktet und Mark Aurel lesen, so erfahren wir, wie diese Männer als selbständig urtheilende Schüler der Stoa persönlich über die ihnen wichtigsten Lebensfragen dachten; in Plutarch's Schriften liegen uns die Resultate der ethischen Reflexion eines ganzen Zeitalters vor. Seit den Tagen des Aristoteles hatten Peripatetiker, Akademiker, Stoiker, Epikureer und Pythagoreer fast wetteifernd die Fragen der praktischen Sittlichkeit zum Gegenstande ihrer Aufmerksamkeit gemacht und für die mannigfachsten Lebensverhältnisse Detailvorschriften des Handelns ersonnen; gleichsam einen Niederschlag aller dieser Bestrebungen finden wir in der Schriftstellerei des Philosophen von Chäronea, bei dem, auch wenn er geschichtliche Thatsachen erforscht oder spekulative Ideen verfolgt, das moralische Interesse immer im Vordergrunde steht. Obwohl er seiner Grundanschauung nach auf dem Boden des Platonismus steht, ist doch namentlich insofern bei ihm ein peripatetisches Element stark wirksam, als er mit sichtlicher Vorliebe dem Theophrastos folgt, von dem er häufig Aussprüche anführt und von dem er wenigstens die Charakteristik des Schmeichlers fast wörtlich in seine Schrift vom Unterschiede des Freundes vom Schmeichler aufgenommen zu haben scheint [16]): man irrt schwerlich mit der Annahme, dass die Richtung dieses Mannes auf thatsächliche Beobachtung im Ethischen etwas für ihn sehr Anziehendes

hatte. Wie bedeutend der Einfluss war, den der in der Zeit vor ihm neu erstarkte Pythagoreismus auf Plutarch übte, zeigt sich nicht bloss in so manchen daher entlehnten Punkten seiner speculativen Lehre, sondern nicht am wenigsten auch in dem Umstande, dass die besten Vergleiche, deren er sich bedient, der Musik entnommen sind und er hierin allem Anschein nach Anhänger dieser Schule zu Vorbildern hatte. Und trotz des scharfen Gegensatzes, in den er sich theoretisch sowohl zu den Epikureern als zu den Stoikern stellt, finden sich bei ihm mehrfach auffallende Berührungspunkte mit der Lebensauffassung der letzteren. Er empfiehlt an manchen Stellen im Interesse der Erhaltung der eigenen Gemüthsruhe einen hohen Grad von Gleichgültigkeit gegen alle äusseren Erlebnisse, selbst wenn sie ganz nahe stehende Personen betreffen: dies mag zum Theil auf die weite Verbreitung jener Lebensauffassung, zum Theil aber auch darauf zurückzuführen sein, dass er die Benutzung von Quellen, deren Urheber ihr huldigten, nicht durchaus vermieden hat. In der That wäre es zu verwundern, wenn das reiche Material, das die Stoiker für sehr mannigfaltige Fragen der angewandten Ethik gesammelt hatten, einem Schriftsteller, der diesen seine hauptsächliche Thätigkeit zuwandte und keineswegs verschmähte sich von Anderen abhängig zu machen, immer nur zur Bekämpfung und nie zur unmittelbaren Verwendung Anlass geboten hätte. Die Fülle der aus der Sage, der Geschichte und der Litteraturgeschichte seines Volkes geschöpften Züge, die Plutarch überall seinen moralischen Erörterungen einzuflechten weiss, giebt überdies dem Leser das Gefühl, dass seine Vorschriften trotz ihrer philosophischen Grundlagen im Wesentlichen mit dem nationalen Bewusstsein in Uebereinstimmung bleiben, wenn sie es auch in Einzelnheiten zu vertiefen oder zu erweitern suchen, und lassen seine Werke um so mehr im eigentlichsten Sinne als eine Quelle der altgriechischen Ethik erscheinen. In dem Staate vermag er freilich nicht mehr wie ein athenischer Bürger des vierten Jahrhunderts den Ausgangspunkt alles Sittlichen zu erblicken, allein auch er stellt die Obliegenheiten des tüchtigen Mannes gegen das gemeine Wesen sehr hoch und äussert für jede patriotische Hingebung, wo sie ihm in einem geschichtlichen Beispiele begegnet, aufrichtige Bewunderung. Das lebhafteste Interesse schenkt er durchweg denjenigen Seiten der Privatmoral, welche die Philosophenschulen von jeher am meisten beschäftigt hatten, der Selbsterziehung, den Familienpflichten, der Ehe, der Freundschaft, namentlich aber auch den

mannigfachen Forderungen des socialen Verhaltens, auf die er bei den verschiedensten Anlässen zurückkommt und die er immer sehr eingehend erörtert. In seiner religiösen Anschauung waltet das gleiche Bedürfniss, aufgeklärte Denkart mit Frömmigkeit zu verbinden, welches von den Zeiten der Perserkriege an von so vielen gebildeten Griechen empfunden wurde: auch für ihn gilt es, aus dem Bilde der Götter jede unreine Vorstellung fern halten, aber als eine Wohlthat für die Menschheit das beseligende Gefühl pflegen, das der durch den Cultus vermittelte Verkehr mit ihnen gewährt. Uebrigens sind in allen diesen Beziehungen neben den moralischen Schriften Plutarch's auch seine Lebensbeschreibungen zu berücksichtigen, da auch bei ihrer Abfassung der Gedanke an die sittliche Belehrung der Leser im Vordergrunde gestanden hat und in einigen von ihnen Sätze und Ausführungen enthalten sind, die ganz diesem Zwecke dienen.

Wie wichtig Plutarch für unsere Aufgabe ist, wird noch deutlicher, wenn wir ihm den so oft mit ihm zusammengenannten Lukianos an die Seite stellen, der in seinen Schriften nicht wie er die von den Erinnerungen vieler Jahrhunderte getragene hellenische Gesittung wiederspiegelt, sondern lediglich als ein Sohn der römischen Kaiserzeit sich darstellt und darum an Ausbeute für uns sehr arm ist. Nur in einem Punkte bietet uns Lukianos einen eigenthümlichen Ertrag: er vermehrt durch eine Reihe wohl nicht immer karrikaturfreier, aber sehr anschaulicher Schilderungen unsere Mittel, die Auswüchse einer in seinen Tagen sehr verbreiteten ungesunden Philosophenmoral kennen zu lernen, die den Menschen von dem realen Boden seiner Pflichtübung gänzlich loslöste, und an ihr den vollen Werth derjenigen Ethik zu messen, welche das Handeln und Urtheilen des alten und ächten Griechenthums bestimmte. Dafür ist uns unter Plutarch's Namen noch manches Gut zugeführt worden, an dem wir nicht vorübergehen dürfen, obwohl es ihm thatsächlich nicht angehört. Denn mehrere der noch vorhandenen ihm irrthümlich beigelegten Aufsätze, wie die Sammlungen von Aussprüchen bekannter Könige und lakonischer Männer und Frauen, interessiren uns theils durch den Zusammenhang ihres Inhalts mit geläufigen Lebensforderungen, theils aber auch deshalb, weil sie ihren Ursprung jener Neigung zu excerpiren verdanken, welche durch die Studienweise der Griechen bedingt war und in den späteren Jahrhunderten einen mehr und mehr wachsenden Einfluss auf die Gestaltung der

Litteratur gewann [17]). Schon längst hatte man aus Lebensbeschreibungen und Aufzeichnungen denkwürdiger Begebenheiten charakteristische Worte hervorragender Männer zusammengestellt [18]), aus dichterischen Erzeugnissen die bemerkenswerthesten Verse, aus prosaischen Werken die wichtigsten Gedanken ausgezogen, aber je mehr sich bei den Schriftstellern die schöpferische Kraft verringerte und je seltener den Lesern die älteren Originalschriften noch zugänglich waren, desto häufiger musste das Excerpt jenen die eigene Hervorbringung und diesen die Kenntnissnahme der Quellen ersetzen. Und wenn schon die philosophische Produktion der Kaiserzeit vorwiegend auf die Fragen der praktischen Sittlichkeit gerichtet war, so trat bei denen, welche excerpirten, noch in höherem Grade das moralische Interesse in den Vordergrund, indem sie in der Mehrzahl der Fälle den alten Schriftstellern Sentenzen von unmittelbarer Nutzanwendung für das Leben entnahmen. Daher das Auslesen der in dieser Hinsicht denkwürdigsten Verse Menander's, das zum Theil den Verlust der vollständigen Komödien verschuldet haben mag, daher das Aneinanderreihen charakteristischer Sätze aus den Werken des Demokritos, des Isokrates, der Pythagoreer, daher das Zusammenstellen grösserer aus den verschiedensten Schriftstellern geschöpfter Gnomologien.

Im zweiten Jahrhundert nach Christus scheint die neu aufblühende Sophistik auf diese Art von Thätigkeit steigernd eingewirkt zu haben, der grösste Eifer aber wurde ihr nach dem Aufhören des eigentlich antiken Culturlebens im fünften Jahrhundert im oströmischen Reiche zugewandt. Es war ein sehr erklärliches Bestreben der damaligen Griechen, durch solche Arbeiten daran zu erinnern, dass ihre Väter, wenngleich ihre religiöse Grundanschauung der christlichen den Platz hatte räumen müssen, für das Handeln eine reiche Fülle unverächtlicher Grundsätze aufgestellt hatten und dass diese nach wie vor zur Beachtung empfohlen werden konnten: dadurch entstanden Arbeiten wie das für die Kaiserin Eudokia verfasste Anthologion des Orion, das umfangreiche Sammelwerk des Joannes Stobäos und vermuthlich noch manche ähnliche [19]). In den darauf folgenden Jahrhunderten wurde es Sitte, dem gleichen Gedanken in der Form Ausdruck zu geben, dass man jeden Hauptpunkt der Ethik durch an einander gereihte Sätze heidnischer und christlicher Schriftsteller beleuchtete, wie dies verschiedene erhaltene Gnomologien, vor Allem das des Maximus Confessor, das des



ERSTES KAPITEL.

Die religiösen Voraussetzungen der Sittlichkeit.

Zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, dass in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft. So verschieden man auch über die Entstehung der homerischen Gedichte denken mag, so ist doch so viel gewiss, dass ihr wesentlicher Inhalt ganz von diesem Gedanken durchzogen ist. Die Troer sind der Strafe der Götter verfallen, weil einer von ihnen freventlich das Gastrecht verletzt hat, und steigern ihre Schuld durch den Bruch eines feierlich beschworenen Vertrages; Achilleus büsst das Uebermaass seiner Rachsucht; noch deutlicher zeigt die Odyssee, wie das Laster seiner Sühne nicht entgeht und die Tugend zuletzt ihren Lohn findet. In dem Geschichtswerk des Herodot wird durchweg das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Schicksalen der Völker und der Königsgeschlechter zur Darstellung gebracht; nicht minder lässt die Tragödie, die ohne dasselbe dem Zwecke poetischer Befriedigung kaum genügen könnte, es auf das mannigfachste hervortreten. Und überaus zahlreich sind die einzelnen Stellen der Dichter wie der prosaischen Schriftsteller, die auf dieses Walten entweder hinweisen oder von ihm als einem Selbstverständlichen und durchgängig Angenommenen ausgehen. Aber viel weniger klar war das Bewusstsein der Griechen über die Natur der Macht, welche die sittliche Weltordnung aufrecht hielt. Ueberhaupt ist es für uns schwerer als es der oberflächlichen Betrachtung erscheint, uns die Vorstellungen, die sie sich von ihren Göttern machten, deutlich zu vergegenwärtigen. Die Gestalten, die die homerische Dichtung und die bildende Kunst diesen gegeben haben, sind uns von Jugend auf so vertraut, dass wir uns ihrem trübenden Einflusse kaum entziehen können, aber wer dieselben ohne Weiteres für die Götter des Volksglaubens nehmen wollte, würde

kaum richtiger urtheilen als ein Buddhist oder Muhammedaner, der für die christlichen Begriffe von Gott und Christus keine andere Quelle aufsuchen wollte als Goethe's Prolog im Himmel oder die Schöpfungen Michelangelo's und Raffael's. Der Zeus, zu dem der Athener oder Spartaner in der Noth des Lebens die Hände erhob, unterschied sich wesentlich von dem Liebhaber der Io und der Semele, und wer in einen Tempel des Hephästos oder der Aphrodite eintrat, dachte diese Gottheiten anders als das achte Buch der Odyssee sie schildert. Aber noch fühlbarer als die Differenz zwischen den Göttern der Dichtermythologie und denen, die man im Gebete anrief, ist die zwischen jenen und den Hütern der sittlichen Gesetze in den Schicksalen der Menschheit. Bereits in den homerischen Gedichten ist dieselbe unverkennbar. Hier sind die Götter als Einzelne nicht bloss mit manchen Schwächen und Leidenschaften behaftet, sondern auch mit ihren persönlichen Interessen vielfach in das Treiben der sich bekämpfenden menschlichen Parteien verwickelt, aber als Gesammtheit stehen sie als erhabene Rächer und Richter über dem Thun der Sterblichen, und diese Doppelseitigkeit wird besonders in dem fühlbar, der ihr Wollen in seinem gewaltigen Willen zusammenfasst, in Zeus. Wie die römische Kirche zwischen der Person des Papstes als eines der Sünde und dem Irrthum unterworfenen Individuums und dem *ex cathedra* untrüglich lehrenden Kirchenoberhaupte unterscheidet, so war auch für die in den homerischen Gedichten sich ausdrückenden Anschauungen Zeus ein anderer, wenn er sein Töchterchen Athene zärtlich verzog und sich von seiner schlauen Gemahlin auf dem Ida berücken liess, und ein anderer, wenn er sein höchstes Richteramt übte; nur darf man nicht erwarten diesen Gegensatz hier die logische Formulirung eines dogmatischen Systems annehmen zu sehen. Ob er aber seinen persönlichen Willen oder den der Göttergemeinschaft vollstreckt, indem er das Sittengesetz aufrecht hält, darüber zeigen die homerischen Gedichte durchaus keine feste Ansicht, vielmehr herrscht in diesem Punkte ein eigenthümliches Schwanken der Ausdrucksweise. Wie man von den diplomatischen und militärischen Akten eines monarchisch regierten fremden Staates leicht so redet, dass man bald den an der Spitze desselben stehenden Fürsten bald die Volksgesammtheit als ihren Urheber bezeichnet, ohne recht danach zu fragen, ob sie bloss aus dem Entschlusse des ersteren stammen oder ob die Mitwirkung einer Mehrheit dabei Statt gefunden hat, so lassen die homerischen Dichter die Belohnung und

Bestrafung der menschlichen Handlungen einmal von Zeus und einmal von den Göttern ausgehen ohne einen Unterschied zu machen. Im neunten Buche der Odyssee (479) hält Odysseus dem Kyklopen vor, Zeus und die übrigen Götter haben ihn gestraft, weil er sich an seinen Gästen vergangen habe; im ersten Buche (378; vergl. 2, 143) will Telemachos die Götter anrufen, ob etwa Zeus über die Freier Busse verhängen werde, behandelt also das Thun jener ohne Weiteres als gleichbedeutend mit dem Thun dieses; mit ähnlichem Ausdruck fordert er im siebenzehnten Buche (50) seine Mutter zu einem Gebete desselben Inhalts auf. Im neunzehnten Buche der Ilias (265) spricht Agamemnon von den Leiden, welche die Götter denen auferlegen, die durch falschen Eidschwur mit ihrem Namen Missbrauch treiben; im vierundzwanzigsten Buche der Odyssee (351) ruft Laertes aus, als er von der Bestrafung der Freier vernommen hat, es müsse also noch Götter im Olymp geben; eben hierauf beruht der wiederholt vorkommende Begriff der Opis oder Strafaufsicht der Götter (Il. 16, 388. Od. 14, 82. 20, 215). Im zwölften Buche der Odyssee (377) wird Zeus in Verbindung mit den übrigen Göttern sogar von dem Sonnengotte angegangen, den von den Gefährten des Odysseus an dessen Rindern verübten Frevel zu ahnden. Kaum minder häufig jedoch ist die Zurückführung auf Zeus allein. Bei dem Abschlusse des Vertrages zwischen Achäern und Troern im dritten Buche der Ilias wird dieser als Schützer des Eides angerufen (320); Menelaos vertraut, dass er den Verletzer des Gastrechts in der Person des Paris strafen werde (351); als der Vertrag gebrochen ist, rechnet Agamemnon auf die von ihm zu bewirkende Sühnung des Frevels (4, 160—168; vergl. 235); im dreizehnten Buche der Odyssee (213) weist Odysseus, der sich von den Phäaken getäuscht wähnt, auf die Strafen hin, mit denen er die menschlichen Vergehungen heimzusuchen pflegt; wenn schlechte Richter das Recht beugen, so ist nach einer Aeusserung des sechszehnten Buches der Ilias (386) er es, dessen Zorn die ihr Land verwüstende Ueberschwemmung herbeiführt. Wo sonst eine einzelne Gottheit die Menschen straft, wie Athene die von Troja heimkehrenden Achäer im dritten (130—161) und Poseidon die den fremden Seefahrern allzu gefälligen Phäaken im dreizehnten Buche der Odyssee (125—184), da geschieht es auf Veranlassung oder doch mit besonderer Gutheissung des Zeus: in dem zuletzt erwähnten Falle ist überdies das persönliche Interesse des Gottes bei der Sache betheiligt, der durch die sonst kaum tadelns-

werthe Handlung verletzt ist und ganz ebenso in der Ilias einmal Gelegenheit nimmt, sich bei Zeus über die Achäer zu beklagen (7, 446—453). Auch Penelope geht wohl von einer ähnlichen Voraussetzung aus, wenn sie im dreiundzwanzigsten Buche der Odyssee (63) nicht ohne einen Anflug frommer Zurückhaltung zur Amme Eurykleia sagt, einer der Unsterblichen habe die Freier getödtet[1]).

Die Dichter der zwischen Homer und den Perserkriegen liegenden Periode nennen Zeus mit einer gewissen Vorliebe als den Erhalter der sittlichen Weltordnung. In den Werken und Tagen des Hesiodos wird er wiederholt (242. 245. 267. 273. 281) als der Hüter des Rechts sowie als derjenige erwähnt, bei welchem Dike, die auf das engste mit ihm verbundene Göttin der Gerechtigkeit, gegen die ihr widerfahrenden Verletzungen Schutz sucht (256—262); namentlich heisst es auch an einer bemerkenswerthen Stelle (225—239), er bewahre diejenigen, die das Recht nicht überschreiten, vor den Schrecknissen des Krieges und schenke ihrem Lande in jeder Weise Gedeihen und Wohlstand, dagegen vergelte er den übermüthig Handelnden ihre Frevel; daneben wird indessen auch einige Male (309. 325. 741) den Göttern überhaupt Aehnliches zugeschrieben[2]). Solon spricht davon (13, 25), dass die Strafe des Zeus nicht immer schnell eintrete, aber unfehlbar eintrete, und lässt in die weitere Ausführung dieses Gedankens als damit gleichbedeutend den Ausdruck ‚Schicksal der Götter' — θεῶν μοῖρα — einfliessen, was an das bei Homer Beobachtete erinnert; an einer andern Stelle (4, 15) schreibt er die Funktionen des Zeus der Dike zu. Theognis lässt sich durch trübe Erfahrungen, die er gemacht zu haben glaubt, einmal zu einem Zweifel an dem durchgängigen Walten einer höheren Gerechtigkeit in den Geschicken der Sterblichen hinreissen, wendet sich aber mit seiner Klage über den Mangel desselben allein an Zeus, dessen Thun ihm unbegreiflich geworden ist (373 fgg.). Wo die Macht der Götter über das menschliche Leben ohne specifisch sittlichen Gesichtspunkt erwähnt wird, ist der Ausdruck eher wechselnd und unbestimmt: so werden in dem bekannten Frauenspiegel des Simonides von Amorgos bald der Gott, bald die Olympier, bald Zeus als die Urheber der verschiedenen Gattungen des weiblichen Geschlechts genannt; so führen Theognis (381) und Pindar in der spätesten seiner Siegesoden, der achten pythischen (76), die Wandelbarkeit und Unsicherheit der menschlichen Geschicke auf den Dämon zurück.

Da die Poesie für ihre Zwecke fest umrissener Gestalten be-

darf, so ist es nicht wunderbar, dass uns in denjenigen Zeiten, von deren Glauben und Denken wir nur durch poetische Ueberlieferung Kunde haben, vorwiegend die ganz concrete Bezeichnungsweise der leitenden Gottheit entgegentritt. Allein in der attischen Periode, die uns um so Vieles klarer vor Augen liegt, lässt sich deutlich verfolgen, wie der Zug zu dem ahnungsvoll Unbestimmten, der dem religiösen Empfinden selten fremd ist, auf die Vorstellungen von der höheren Weltleitung einen entscheidenden Einfluss gewann. Das Unbefriedigende, das die von der Poesie geformten Göttergestalten für das Denken hatten, wirkte dabei unzweifelhaft mit, aber das Hauptmotiv lag doch wohl in einem religiösen Bedürfnisse, das sich muthmaasslich schon viel früher geltend gemacht hatte. Wie aus dem platonischen Dialog Euthyphron hervorgeht, erschien der Träger dieses Namens allgemein lächerlich, weil er im Ernst an die von der Sage berichteten Kämpfe unter den Göttern und an die Fesselung des Kronos durch Zeus glaubte, ein deutliches Zeichen, dass man im damaligen Athen noch nicht gerade von den Ideen des Anaxagoras angesteckt zu sein brauchte, um an diesen Produkten der Dichterphantasie zu zweifeln. So äussert sich auch Isokrates, der in derartigen Fragen den Standpunkt des populären Bewusstseins und nicht den der Philosophie einnimmt, im Euagoras (9) in bezeichnender Weise über die Freiheit der poetischen Maschinerie in Betreff der Götter. Im Nikokles (26) spricht derselbe Schriftsteller die Möglichkeit aus, es sei die Vorstellung von Zeus als dem Oberhaupt und König des Götterstaates darum entstanden, weil die Menschen sich ein fest geregeltes Dasein nicht anders als unter dem Bilde monarchischer Ordnung denken konnten, und zwar in einer Form, welche die Allgemeinheit der in dieser Hinsicht herrschenden Skepsis deutlich erkennen lässt. Und wie die Reflexion die Götterfabeln verwarf, so sah das fromme Gefühl in den Götternamen nur ein Approximatives, einen Versuch, die im Grunde unfassbare Gottheit durch die Form des Worts für die menschliche Vorstellung gegenständlich zu machen. Deshalb liebten es die Athener — und vermuthlich nicht sie allein — der Anrufung eines Gottes die Clausel hinzuzufügen, er solle so bezeichnet werden, wie er selbst es am liebsten sein wolle. Platon im Kratylos (400 e) bezeugt die merkwürdige Thatsache und lässt im Philebos (12 c) seinen Sokrates bei einem Gebete an Aphrodite den Grundsatz befolgen; ein anderes Beispiel bietet Aeschylos, indem er dem Chor des Agamemnon die Worte in den Mund legt (160): „Zeus,

wer er auch sei, wenn es ihm lieb ist so genannt zu werden, so rufe ich ihn an" [3]). Hierdurch erhält auch der vielbesprochene Satz des Herodot (2, 53), nach welchem Homer und Hesiodos die Abstammungsverhältnisse der griechischen Götter ausgebildet, denselben ihre Namen gegeben, ihre Funktionen zugewiesen und ihre Gestalten festgesetzt haben, erst sein rechtes Licht. Gewiss geht die Behauptung insofern zu weit, als sie jenen Dichtern ausschliesslich zuschreibt, was zum grossen Theile das Resultat eines langen nationalen Culturprocesses war, allein der Geschichtsschreiber wurde zu ihr durch die Beobachtung veranlasst, dass der Volksglaube weder die Thätigkeitssphären noch die Eigenschaften noch selbst die Benennungen der einzelnen Götter ebenso klar unterschied wie die Dichtung und sich vollends gegen das, was diese von ihren gegenseitigen Familienbeziehungen zu berichten wusste, sehr gleichgültig verhielt.

Da schon bei Homer der Gedanke der die menschlichen Dinge leitenden Macht mit einer gewissen Unbestimmtheit behaftet ist, so kann es nach dem eben Gesagten nicht Wunder nehmen, wenn die Athener eine feste Vorstellung von ihr entweder nicht haben oder auszudrücken vermeiden. Dies zeigt namentlich die überaus schwankende Terminologie ihrer prosaischen Schriftsteller, denn die Dichter, die sich auf dem Boden des alten Mythos bewegen, halten begreiflicher Weise die homerische Gewohnheit, von Zeus oder den Göttern zu reden, im Ganzen fest. Bei jenen dagegen werden zwar auch nicht selten schlechtweg die Götter genannt, aber häufig tritt dafür der unpersönliche Begriff ‚das Göttliche' — τὸ θεῖον — ein, noch um einen Grad unbestimmter ist der Ausdruck ‚das Dämonische' — τὸ δαιμόνιον —, weil er den Gedanken des Geheimnissvollen und Unerklärten einschliesst, auch kann es vorkommen, dass ‚irgend einer der Götter' — θεῶν τις — als Urheber einer sichtbaren und ihrem Ursprunge nach nicht weiter zu verfolgenden Wirkung bezeichnet oder statt dessen ganz allgemein ‚der Gott' — ὁ θεός — genannt wird; und zwar finden sich Ausdrücke dieser Art ebensowohl wenn von der belohnenden oder bestrafenden Thätigkeit der Gottheit die Rede ist (z. B. Lyk. 93. 96; Xen. Oek. 8, 16), wie wenn es sich um andere Einwirkungen auf das menschliche Leben handelt. Es ist beobachtet worden, dass der streng religiöse Xenophon in seiner hellenischen Geschichte die Namen einzelner Götter nur bei Erwähnung des ihnen gewidmeten Cultus nennt, dagegen überall da, wo er das göttliche Walten berührt, eine der oben angeführten Wendungen braucht, eine gewiss charakteristische Thatsache [4]). Wie

wenig man aber zwischen diesen Wendungen irgendwelche begriffliche Grenzen zu ziehen geneigt war, lässt sich schon aus dem in Aristoteles' Rhetorik (1398 a 15) Bemerkten schliessen, dass die Redner zuweilen lediglich zu rhetorischen Zwecken daran erinnerten, wie das Dämonion nichts sei als entweder ein Gott oder das Werk eines Gottes. Noch mehr wird es aus der Art ersichtlich, in welcher Isokrates dem Könige Philippos gegen den Schluss des an ihn gerichteten Briefes (149—151) seine Rathschläge als aus einer höheren Quelle stammende zu empfehlen sucht. Das Dämonion hat sie ihm eingegeben: ist es doch überhaupt die Weise der Götter, das Gute wie das Ueble im Leben der Menschen auf die Weise zu bewirken, dass sie anderen Menschen die Gesinnungen einflössen, durch die es herbeigeführt wird, und sind doch auch die früheren Erfolge des Königs nach der Meinung des Briefstellers durch einen der Götter verursacht. Indem nun hieran der Gedanke geknüpft wird, dass es schimpflich sei nicht Folge zu leisten, wenn die Tyche durch glückliche Führung ihre Fingerzeige gebe (152), verbindet sich mit den bereits erwähnten noch in völlig gleicher Bedeutung der Begriff der Tyche oder des Schicksals, ein Begriff, der als Bezeichnung des über dem Menschen stehenden Leitenden bei den attischen Rednern ganz besonders beliebt ist. Aber auch seine Grenzen sind nichts weniger als fest. Von jeher hatte man zu einer Göttin Tyche gebetet und ihr an verschiedenen Orten Tempel errichtet: es war die Göttin des Gelingens, gewissermaassen die Repräsentantin des Segens von oben, der die menschlichen Handlungen begleiten muss. Sie hat Pindar in der zwölften olympischen Ode sowie in einem uns verlorenen Liede (Fr. 13—16) verherrlicht, und im Hinblick auf sie pflegte man auf jedes Beginnen und auf jedes sich vollziehende Ereigniss die Formel ‚mit gutem Gelingen' — ἀγαθῇ τύχῃ — anzuwenden. Indessen wurde für den hierin liegenden Begriff im Laufe der Zeit mehr der Ausdruck ‚Wohlgelingen' — εὐτυχία — gebräuchlich, dessen Bedeutung uns am klarsten in dem Satze des Demosthenes (5, 11) entgegentritt, dass das Wohlgelingen mehr vermag als alle Geschicklichkeit und Weisheit der Menschen, während das Wort Tyche einen viel umfassenderen Inhalt annahm. Denn dieses kann das blinde Ungefähr bezeichnen, wie denn Isokrates in der Rede gegen Kallimachos (10) einmal sagt, dass die Processe in Athen mehr durch die Tyche als durch die Gerechtigkeit entschieden werden, sehr viel häufiger indessen liegt in ihm der Gedanke

einer bewussten Lenkung der menschlichen Erlebnisse. In diesem Sinne erscheint die Tyche öfter mit dem Dämon oder dem Dämonion unlösbar verbunden; sie ist nach einer sowohl von Demosthenes (4, 45) als von Isokrates (1, 3. 9, 59) gebrauchten Wendung die Mitkämpferin der Menschen bei der Erreichung ihrer Ziele, wobei Demosthenes ihr und der Götter Wohlwollen zusammen erwähnt; in einer seiner unmuthigen Aeusserungen über die Athener behauptet dieser Redner unter freier Wiedergabe eines schon aus Aristophanes (Wo. 587. Ekkl. 474; vergl. Suid. s. v. *Ἀθηναίων δυσβουλία*) bekannten Sprüchworts, dass sie immer besser für dieselben sorge als sie selbst (4, 12), und die Wiederkehr des gleichen Gedankens in einer anderen (1, 10) mit Nennung der Götter statt der Tyche zeigt deutlich, wie wenig zwischen ihr und ihnen im Bewusstsein ein Unterschied gemacht wird. Ihr wird daher wiederholt die unbedingte Herrschaft über den politischen Erfolg sowie die glückliche Wendung gefahrvoller Unternehmungen zugeschrieben, und dass sie sich günstig erweist, kann als Fingerzeig für die Richtigkeit des eingeschlagenen Verhaltens dienen (Dem. 20, 110). Obwohl aber der Ausdruck die Vorstellung einer gewissen unbestimmten Macht erweckt und augenscheinlich zunächst in diesem Sinne gewählt ist, so war doch bei den Griechen die Neigung zur Personification zu lebendig, als dass nicht auch die so gefasste Tyche davon hätte berührt werden und eine gewisse Aehnlichkeit mit einer lebendigen Gottheit annehmen sollen: daher kann der Mensch auch an sie seinen Dank für das ihm zu Theil gewordene Gute richten (Dem. 1, 11. 43, 67) [5]).

Wenn hier und da auch der Zufall im engeren Sinne als ein Moment im menschlichen Leben erwähnt wird, so liegt darin kein Widerspruch gegen die eben entwickelte Anschauung: kommen doch ähnliche Nachlässigkeiten des Ausdrucks, durch welche statt des Wesens der äussere Schein bezeichnet, der tiefere Grund der Dinge nicht berührt wird, bei allen Völkern vor, und vermeidet es doch heutigen Tages auch der gläubigste Verehrer der göttlichen Vorsehung nicht, gelegentlich vom Zufall zu reden. Das für diesen Begriff gewählte griechische Wort — *τὸ αὐτόματον* — bedeutet eigentlich das von selbst Geschehende und enthält viel mehr einen Gegensatz gegen das vom Menschen absichtlich Herbeigeführte als gegen die Veranstaltungen der Götter oder der Schicksalsmacht, wie denn z. B. bei Xenophon (Denkww. 3, 12, 8. 4, 2, 4) der gleiche Ausdruck auf das Gewinnen von Schönheit ohne Körperpflege und auf das plötzliche Aufsteigen eines Gedankens

angewandt wird. Daher fällt nach dem Gebrauche der attischen Schriftsteller dieses ohne Zuthun der Menschen Geschehende mit dem von der Schicksalsmacht Gefügten im Wesentlichen zusammen, wie sich dies besonders deutlich in der einleitenden Partie der ersten olynthischen Rede des Demosthenes zeigt, wo der Begriff mehrmals vorkommt. Die olynthische Verwickelung wird dort als ein für die Athener günstiger Zufall bezeichnet und zugleich auf die Götter als Urheber zurückgeführt, denen man dafür dankbar sein müsse (7—10). In ähnlichem Sinne schreibt Aeschines zweimal (1, 127. 2, 145) dem Gerüchte, dessen Bedeutung er sehr hoch stellt und das er daher gewiss nicht als ausserhalb alles Zusammenhanges mit den Göttern stehend behandeln will, eine zufällige, mit andern Worten eine der planmässigen Einwirkung menschlicher Absichten entrückte Entstehung zu, und Xenophon sagt im Hieron (3, 5), dass dem, der geliebt wird, das Gute sowohl von den Göttern als von den Menschen als ein Zufälliges, d. h. ohne sein Zuthun, zufliesst. Die Bezeichnung des natürlichen, nicht durch Menschenhand herbeigeführten Todes als eines zufälligen bei Platon (Apol. 38 c) und Demosthenes (18, 205) beruht auf derselben Vorstellungsart. Am augenfälligsten tritt die Bedeutung des griechischen Automaton in dem hervor, was Timoleon nach seinen glänzenden Erfolgen in Syrakus that. Mit dem seinem Volke eigenen Hange Alles zu personificiren machte er aus ihm eine Göttin Automatia und errichtete dieser in seinem Hause eine Kapelle (Plut. Tim. 36. M. 542 e), lediglich in der Absicht, das Erreichte als nicht durch sein persönliches Verdienst gewonnen darzustellen, nicht aber in der die Gedanken von den Göttern als den Gebern des Guten abzulenken. Wie wenig diese in dem Worte empfunden wird, dafür kann ein Vers des Kratinos (Fr. 165) zum Beweise dienen, nach welchem der Gott das Gute als ein Automaton spendet.

Allein an dem Begriffe der Tyche selbst haftete eine Doppelseitigkeit, welche zu weiteren Consequenzen führte. Gläubige Gemüther, denen daran gelegen war jeden Schein einer atheistischen Auffassung zu vermeiden, liebten es, sie durch einen Zusatz — *θείη τύχη, τύχη ἐκ τοῦ θείου* oder *τύχη δαιμόνιος* — ausdrücklich als die gottgesandte zu bezeichnen: so that Herodot an vielen Stellen, so thun die Melier in ihrem Wechselgespräch mit den Athenern bei Thukykides (5, 104. 112), so that später Plutarch (Dem. 19). Da es jedoch ebenso leicht war sie von dem Gedanken an die göttliche

Vorsehung loszulösen, so lag es auch wiederum für die Skepsis nahe, sie gewissermaassen zum Range einer Gegengöttin zu erheben, der man zuschrieb, was man auf die Götter nicht zurückführen mochte, und die man sich versucht fühlte statt ihrer zu verehren, eine Stimmung, deren älteste Spur wir in zwei Stellen euripideischer Dramen antreffen, in denen die handelnden Personen von dem Zweifel beschlichen werden, ob nicht die Tyche mächtiger als die Götter oder sogar die einzige über den Menschen waltende Macht sei (Kykl. 606. Hek. 491). Später wird sie um Vieles häufiger. So bildet sie das Motiv einer babrianischen Fabel (163), in welcher die Tyche einem Landmanne darüber Vorwürfe macht, dass er zum Dank für einen auf seinem Grundstück gefundenen Schatz nicht ihr, sondern der Erdgöttin Kränze darbringt, obwohl er sie sonst für alle seine Erlebnisse verantwortlich zu machen gewohnt ist. Dies hängt aber mit einer weitgreifenden Aenderung der Lebensansicht zusammen, die sich seit der Zeit Alexander's des Grossen vollzog. Vor dem Untergange der griechischen Freiheit sprach man zuweilen vom Zufall, nach demselben glaubte man an ihn: was vor demselben vorherrschend nur eine Flüchtigkeit des Ausdrucks, ein Halten an die Erscheinung statt an die Sache gewesen war, das gestaltete sich nach ihm zu einer ganz ernstlich gemeinten Betrachtungsweise der Dinge. Bezeichnender Weise ist unter den uns bekannten Schriftstellern Aristoteles der erste, der dem Gedanken des Zufalls eine nähere Aufmerksamkeit zugewandt hat. Er untersucht in mehreren Kapiteln des zweiten Buches der Physik (4—6) ausführlich das Verhältniss der Begriffe Schicksal und Zufall oder Tyche und Automaton zu einander und bekämpft dabei ähnlich wie einmal in der Metaphysik (1, 3) die Ansicht der alten Atomisten, welche die Entstehung des Weltganzen aus den vielen einzelnen Theilchen durch den Zufall geschehen liessen, während sie ihm innerhalb des fertigen Weltorganismus keinen Einfluss mehr auf das Werden und Vergehen der Dinge einräumten; dass es aber auch Philosophen gab, die analog der populären Auffassung den Gedanken des Schicksals mit dem göttlichen Wesen in nahen Zusammenhang brachten, deutet er in den bemerkenswerthen Worten (196 b 5) an: „Es giebt aber Einige, welche meinen, dass die Tyche eine Ursächlichkeit, aber als etwas Göttliches und einigermaassen Dämonisches der menschlichen Einsicht unerkennbar ist.“ Ihm selbst ist die Frage des Unterschiedes zwischen Tyche und Automaton die Hauptsache, und er beantwortet

sie dahin, dass Automaton der umfassendere Begriff ist, unter den Alles fällt, was geschieht ohne berechnet oder beabsichtigt zu sein, so dass er z. B. auch auf das bei Thieren oder unbelebten Dingen sich Ereignende Anwendung findet, während von Tyche nur die Rede sein kann, wenn in irgend einer Weise auf menschliches Gelingen oder Misslingen, Wohlsein oder Uebelbefinden Bezug genommen wird, eine Aufstellung, deren weitgreifender Einfluss daran erkannt wird, dass sie in der unter Plutarch's Namen erhaltenen Schrift über das Schicksal (571 e — 572 e) unverändert wiederkehrt. Von allen übrigen Erwähnungen der gedachten Begriffe bei dem Stagiriten ist die bedeutsamste die im ersten Kapitel des siebenten Buches der Politik, wo das aus der Beschaffenheit der Seele fliessende innere Glück von den von aussen zustossenden Glücksfällen unterschieden wird und es heisst (1323 b 27): „Von allen ausserhalb der Seele liegenden Gütern [6]) ist das Automaton und die Tyche die Ursache, gerecht aber und tugendhaft ist Niemand um der Tyche willen noch durch die Tyche.“ Wie allgemein aber das Automaton und die Tyche, namentlich die letztere, als das Leben beherrschende Mächte angesehen wurden, zeigen am unverkennbarsten die Dichter der neueren Komödie, vor Allen Menander, bei denen, wie ein Blick in Jacobi's Wortregister [7]) zeigt, fortwährend auf sie hingewiesen wird. Wiederholt ist davon die Rede, wie Alle der Tyche unterworfen sind, an andern Stellen wird das von ihr Gegebene in scharfen Gegensatz zu dem gestellt, was Charakter und Sinnesart hervorbringen, bald wird über ihre Blindheit, bald über ihre Ungerechtigkeit geklagt, auch wird gelegentlich die Frage aufgeworfen, ob das Automaton eine Gottheit sei, und anerkannt, dass dasselbe zuweilen ganz vortheilhaft sei und besser für die Menschen sorge als sie selbst. So verkehrt es sein würde, hieraus ohne Weiteres Schlüsse auf die eigene Lebensansicht der Dichter zu ziehen, so ist doch offenbar, dass derartige Meinungen unter ihren Zeitgenossen oft genug gehört wurden, um den auf der Bühne auftretenden Personen als etwas Natürliches und Alltägliches beigelegt zu werden. Aehnlichem begegnen wir in solchen Produkten der hellenistischen Periode, welche aus den Rhetorenschulen hervorgegangen und auf die Namen berühmter Redner der attischen Blütezeit übertragen worden sind. So ist in dem zweiten der von einem späteren Rhetor zusammengestellten sogenannten Proömien des Demosthenes — denn die entsprechenden Stellen des sechsunddreissigsten und einundvierzigsten schliessen sich an die eigenen

Gedanken des Redners an und lauten darum viel weniger fatalistisch — von dem Automaton der Tyche die Rede, welches in vielen Dingen regiere, und in der fälschlich dem Lysias beigelegten Rede gegen Andokides (25) heisst es mit eigenthümlicher Entgegensetzung: „soll man die Ursache hiervon auf die Götter oder auf das Automaton zurückführen?", eine Wendung, durch welche zwar die geschehene Einwirkung auf das Leben des Angeklagten den Göttern zugeschrieben, aber zugleich auf einen Standpunkt Rücksicht genommen wird, der den Zufall als eine selbständige Macht anerkennt. Dass eine ganz consequente Durchführung dieses Standpunktes auf Atheismus hinausläuft, liegt in der Natur der Sache; bedürfte es dafür eines Zeugen, so könnte man sich auf Plutarch berufen, der in der Schrift über die Götterangst (167 f) vor dem mit dieser Eigenschaft Behafteten dem Atheisten deshalb den Vorzug giebt, weil er die Gegenstände seiner Klagen nicht auf die Götter, sondern auf die Tyche und das Automaton schiebt. Wenn indessen die Lebensauffassung der hellenistischen Periode namentlich wegen jener in der Komödie häufigen Aeusserungen auf uns leicht den Eindruck der Trostlosigkeit macht, so darf doch nicht vergessen werden, dass sie nur die Kehrseite jener philosophischen Betrachtungsweise ist, welche alle Wechselfälle des Lebens für relativ gleichgültig, Gesinnung und Handlungen des Menschen für das einzig Wesentliche erklärt, einer Betrachtungsweise, die ihre consequenteste Ausbildung in der stoischen Schule gefunden hat, aber in milderer Form auch der epikureischen nicht fremd geblieben ist und deren Keime schon bei Aristoteles liegen, wie dies namentlich die oben ausgehobene Stelle der Politik zeigt.

Ueberhaupt muss man sich immer gegenwärtig halten, dass der Gegensatz der Tyche gegen das Wollen des Menschen durchweg sehr viel schärfer im Bewusstsein lag als der gegen die göttliche Vorsehung und dass, wenn man jene nannte, damit ebenso wenig die Leugnung dieser ausgesprochen war wie ihre Behauptung [8]). Nur dadurch wird die sehr eigenthümliche Rolle verständlich, welche die Tyche in der Geschichtsdarstellung des Polybios spielt. Sie ist ihm die über den Geschicken der Völker wie der Einzelnen waltende oberste Macht, die die Pläne und Hoffnungen der Menschen stets durchkreuzen kann, aber sie zeigt bei ihm ein doppeltes Gesicht, denn an manchen Stellen wirft er ihr die Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit vor, mit der sie die Schlechten schont und die Besten erniedrigt, an zahlreichen andern dagegen behandelt er sie als die

bewusste Leiterin einer planvollen Weltregierung, welche nicht bloss den Tugendhaften beisteht und über die Frevler furchtbare Strafen verhängt, sondern auch durch die Art, wie sie der Römerherrschaft ihre Wege bahnt, die geschichtliche Entwickelung der Menschheit einem bestimmten Ziele zuführt [9]). Es ist daher nur natürlich, dass er, wenn er der letzteren dieser beiden Auffassungen folgt, hin und wieder Ausdrücke wie ‚die Götter' oder ‚das Dämonion' an die Stelle setzt und vereinzelt selbst nicht vermeidet, das Auge der Gerechtigkeit oder den Zorn der Götter zu erwähnen (23, 10, 3. 37, 9, 16); insofern berührt sich seine Terminologie mit der des Isokrates und anderer Redner der Blütezeit, freilich mit dem Unterschiede, dass, was bei diesen die Ausnahme ist, bei ihm die Regel bildet. In allem diesem hat er einen getreuen Schüler an Diodor gefunden, der gleichfalls die Tyche bald als ein blindes Ungefähr, bald als eine gerechte Vorsehung walten lässt und im letzteren Sinne statt ihrer zuweilen die Götter nennt. Da dies hauptsächlich in der Erzählung der Diadochengeschichte hervortritt, so ist freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ältere Berichterstatter über dieselbe aus dem Ende des vierten und dem Anfange des dritten Jahrhunderts ihm ebenso hierin als Vorbilder gedient haben wie sie in Betreff des Thatsächlichen seine Gewährsmänner gewesen sind, jedoch hat es immerhin grössere innere Wahrscheinlichkeit, dass eine so scharf ausgeprägte Weltanschauung sich durch keinen anderen als durch Polybios in der Geschichtsschreibung eingebürgert hat [10]). Bei ihm selbst gewinnt sie ihre weitere Abrundung dadurch, dass er die eigentliche Sphäre des Wirkens der Tyche da anfangen lässt, wo der Einfluss des Handelns des Menschen aufhört, denn er warnt in einer dem siebenunddreissigsten Buche einverleibten längeren Betrachtung (K. 9) davor, dass man die Tyche oder die Götter da verantwortlich mache, wo Gelingen oder Misslingen von menschlicher Thätigkeit oder Saumseligkeit abhängt. Da bereits Demokritos darüber klagt, dass die Menschen sich zur Beschönigung ihrer Thorheit aus der Tyche einen Popanz zurecht machen, während thatsächlich eine verständige Seele mehr vermöge als sie (Fr. 14), so ist dieser Gedanke allerdings nicht erst in der nachklassischen Periode entstanden [11]), allein die Art, in welcher er in den Vordergrund der Lebensanschauung tritt, ist doch für ihre Empfindungsweise charakteristisch, und er kehrt noch in zwei litterarischen Produkten der römischen Kaiserzeit wieder, in einer Fabel des Babrios (49) und in der angeblich

plutarchischen Schrift über das Schicksal. In jener verbittet sich die Tyche, dass ein Bauer, der dicht an einem Brunnen eingeschlafen ist, es in beliebter Weise auf sie schiebe und nicht vielmehr seine eigene Nachlässigkeit anklage, wenn er hineinfallen sollte; die genannte Schrift ist dem Nachweise gewidmet, dass die Macht der Tyche keineswegs so gross sei, als gemeinhin angenommen werde, indem doch das Meiste in den Lebensschicksalen der Menschen von ihrer Einsicht und ihrem Charakter abhänge [12]).

Kehren wir zu der klassischen Zeit zurück, so hat für uns, die wir den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus von Jugend auf in unsere Denkgewöhnungen aufgenommen haben, der leichte Wechsel von Einheit und Vielheit in der Bezeichnung der Gottheit etwas gar Befremdendes. Nur dann können wir der darin lebenden Empfindungsweise gerecht werden, wenn wir uns erinnern, dass das Streben zu der höchsten Ursächlichkeit ein Gemüthsverhältniss zu gewinnen, wie das religiöse Bedürfniss es fordert, unabweislich an die Voraussetzung ihrer theilweisen Vermenschlichung für die Vorstellung geknüpft ist und dass überhaupt jeder Versuch, sie denkbar und fassbar zu machen, nothwendig approximativ bleibt. Wie der letztere Umstand den Griechen der geschichtlichen Zeit im Bewusstsein lag, prägt sich in jener beliebten Gebetsclausel von der dem Gotte willkommensten Bezeichnungsweise aus (s. oben S. 51), zu der besonderen Art aber, in welcher sich die Gegenstände ihrer Verehrung ihrem Geiste darstellten, wirkte eine der eigenthümlichsten Seiten des nationalen Seins mit, nämlich der mächtige Hang zu stets sich fortsetzender Personification. Nicht bloss verdichtete die hellenische Phantasie rasch und gern jede Naturerscheinung, jede bürgerliche Gemeinschaft, jedes Thun des Menschen zu einer Person, sondern sie potenzirte diese Art des Schaffens noch weiter, wenn eine einzelne Eigenschaft oder Thätigkeit einer schon durch sie geformten Göttergestalt gleichfalls zur Personification Anlass bot; so giebt das mythische Denken der Dike, d. h. der Gerechtigkeit, die eine Eigenschaft des Zeus ist, einen selbständigen Platz neben ihm und macht sie zu seiner Beisitzerin, so setzt die kühne dichterische Sprache Pindar's den allwissenden Geist Apollon's dem Gotte als Genossen an die Seite (Pyth. 3, 28). Damit hängt auch zusammen, dass die Fälle nicht selten sind, in denen es nur von augenblicklicher Stimmung abhängt, ob man eine Wirkung auf den Einfluss mehrerer gleichartiger Wesen oder nur eines einzigen zurückführt: ohne Unterschied

ruft der Dichter, der sich innere Erleuchtung wünscht, bald die eine Muse bald die Musen an, ohne Unterschied wird die Strafe des Frevlers bald von der einen Erinys bald von den Erinyen abgeleitet [13]). So lag dem, der als Grieche geboren war und als Grieche fühlte, der Gedanke eines scharfen Gegensatzes zwischen Einheit und Vielheit bei geistigen Wesen fern, und leicht fand in seinem Vorstellungskreise eine Einheit der Wirkung ohne Einheit der Person Raum; darum war es ihm möglich, eine einheitliche Weltleitung zu glauben, aber als die, die sie üben, eine Anzahl von Göttern zu verehren und in der Form seines Ausdrucks abwechselnd die eine oder die andere Seite der Betrachtung hervortreten zu lassen.

Indessen waren während der älteren Perioden trotz des Schwankens der Vorstellungen von dem die Weltleitung übenden Subjekte die von der Art seiner Thätigkeit im Ganzen fest und sicher; diese läuft darauf hinaus, über Recht und Gerechtigkeit im menschlichen Leben zu wachen. Wie das Gute durch Veranstaltung der Götter zuletzt seinen Lohn findet, wird durch Weniges so zur Anschauung gebracht wie durch die Fabel der Odyssee, eines Gedichtes, das die poetische Gerechtigkeit sogar in einem über das von der modernen Aesthetik gern für zulässig Erklärte hinausgehenden Grade hervortreten lässt. Auf Grund ähnlicher Ansicht preist Odysseus in einem Vergleiche, dessen er sich im neunzehnten Buche dieses Epos bedient (109—114), das Glück eines Königs, der in seinem Reiche die Gerechtigkeit aufrecht hält und dem in Folge dessen Fruchtbarkeit des Landes und Gedeihen des Volkes zufällt. Derselbe Gedanke wird in den Werken und Tagen des Hesiodos (225—237) noch weiter ausgeführt; an einer andern Stelle dieses Gedichts (280—285) heisst es, dass Zeus dem Glück beschere, der gerecht richte, und dass dem eidestreuen Manne eine bessere Nachkommenschaft beschieden sei als dem, der es nicht sei. Die vierte pythische Ode Pindar's bietet in dem, was sie von Jason berichtet, ein besonders anschauliches Bild des Schutzes, den der tugendhafte und maassvoll gesinnte Mann von Seiten der Götter geniesst. Auch attische Schriftsteller geben gern dem Gedanken Ausdruck, dass die göttliche Vorsehung den Frommen und pflichtgetreu Handelnden auf mannigfache Weise ihr Wohlgefallen bezeugt. Nach einem Ausspruche des Redners Lykurgos (96) „muss man auf das Göttliche blicken, wie es sich gegen die guten Menschen wohlwollend verhält.“ In Xenophon's hellenischer Geschichte (2, 4, 14) ermuthigt Thrasybulos seine Leute, indem er sie

auf den Beistand aufmerksam macht, den die Götter ihrer gerechten Sache ganz ersichtlich leisten. Nach Isokrates ist es ein Zeichen besonderer Göttergunst und eben darum auch ein Beweis hervorragender Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, dass das alte attische Königsgeschlecht so lange ohne irgend welche Veränderung seinen Thron behauptet hat (12, 125), aber auch noch in der auf Solon und Kleisthenes folgenden Periode der attischen Geschichte sind die Vorfahren für ihre Tugend dadurch belohnt worden, dass ihnen von den Göttern nichts auf störende oder verwirrende Weise zustiess, sondern sie in ruhiger Musse der Pflege ihrer Felder und ihrer Früchte leben konnten (7, 30). Anderswo (15, 282) sagt derselbe: „Man muss aber glauben, dass von den Göttern die frömmsten und in ihrem Dienste eifrigsten die grössten Vortheile sowohl jetzt erhalten als auch in Zukunft erhalten werden, von den Menschen aber diejenigen, welche gegen die, mit denen sie zusammenwohnen und an der Staatsgemeinschaft Theil nehmen, sich am besten verhalten und selbst die Besten zu sein scheinen.“ Kaum ist in dieser Hinsicht etwas bezeichnender als der Begriff des ‚Gottgeliebten' — θεοφιλής —, der die in glücklichem Lebensloose sich ausdrückende Gottwohlgefälligkeit andeutet und ebensowohl mit dem des Glücklichen als mit dem des Frommen und dem des Menschenfreundlichen wie untrennbar dazu gehörig verbunden wird [14]). Unter Anwendung dieses Begriffes auf sich selbst drückt der genannte Schriftsteller am Schlusse der Rede über den Vermögenstausch (322) die feste Ueberzeugung aus, dass das Ende seines Lebens dann eintreten werde, wenn es für ihn zuträglich sei, und beruft sich darauf, dass er auch in der Vergangenheit immer so gelebt habe, wie es frommen und gottgeliebten Menschen gemäss sei, wobei die Vorstellungen von tugendhaftem und von glücklichem Dasein ganz in einander zu fliessen scheinen. Darum ist es auch ein Zeichen der höchsten Schicksalsgunst, wenn ein Mann bei einer politischen Katastrophe zur Herrschaft gelangt, ohne an dem damit verbundenen Unrecht persönlich betheiligt zu sein, also bei völliger eigener Reinheit aus fremdem Unrecht Gewinn zieht, wie dies derselbe Isokrates (9, 25) von Euagoras preist.

Das praktisch moralische Interesse und das Bedürfniss der Phantasie wirken leicht gemeinsam dahin, dass die Folgen des Bösen mehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und schärfer beleuchtet werden als die des Guten. In Dante's Gedicht sind die Höllenstrafen viel mannigfaltiger ausgemalt als das Glück der Seligen im Paradiese;

nicht minder bietet auch der griechischen Litteratur und Sage das, was die Frevler zu erleiden haben, einen bei weitem reichhaltigeren Stoff als der Lohn der Tugend. Wie in der Odyssee die Freier von dem verdienten Schicksale ereilt werden, so lässt die Ilias als den Hintergrund der Sage erkennen, wie sich die von Alexandros verübte Verletzung des Gastrechts an den Troern rächt; eine Anzahl einzelner Stellen beider Gedichte, welche bald die Götter überhaupt bald Zeus insbesondere als Urheber solcher Strafgerechtigkeit nennen, ist ebenso wie einige analoge Aeusserungen des Hesiodos und Solon bereits früher berührt worden. Die grossentheils unter dem Einflusse der Priester ausgebildete Sage war namentlich in Betreff der Formen der Heimsuchung solcher Frevel, welche unmittelbar gegen die Majestät der Götter angingen, sehr erfinderisch. Das ergreifendste und zugleich bekannteste Beispiel auf dem Gebiete des Mythos ist das der Niobe, die an dem gestraft wird, was ihr das Liebste ist, weil sie der Leto gegenüber, die nur zweier Kinder Mutter ist, mit ihren sieben Söhnen und sieben Töchtern geprahlt hat, und die diese darauf plötzlich durch die schnellen Pfeile des Apollon und der Artemis muss hinsinken sehen. Zuweilen ist Blindheit die Folge ähnlicher Verfehlungen, wie in den Fällen des Thamyris, der sich gerühmt hatte, die Musen im Gesangeswettkampfe besiegen zu können (Il. 2, 599), des Lykurgos, der sich der Verehrung des Dionysos widersetzte (Il. 6, 139), des Phineus, der sich nach der Darstellung des Apollonios von Rhodos (2, 179—184. 313) sein Schicksal dadurch zuzog, dass er die ihm verliehene Sehergabe missbrauchend die Rathschlüsse des Zeus den Menschen ohne Einschränkung mittheilte; eben dahin gehört auch der von den Parömiographen (Paroemiogrr. gr. I, 83. II, 417) und Suidas (I, 827) erwähnte Volksglaube, dass die thessalischen Zauberinnen, welche den Mond herabzuziehen versuchten, geblendet wurden. Jedoch verbindet sich hier immer mit dem Verluste des Augenlichts noch eine andere Strafe, denn Thamyris büsst zugleich die Gabe des Gesanges ein, Lykurgos sieht seine Lebensdauer verkürzt, Phineus wird durch die Harpyien gequält, welche die ihm vorgesetzten Speisen verunreinigen, und die thessalischen Zauberinnen werden auch der Füsse beraubt, was wohl darin seinen Grund hat, dass die Zeit der Mythenbildung es liebte, bei der Blindheit an die innere Erleuchtung zu denken, durch welche sie leicht aufgewogen wird, und sie darum als ein nur geringes Unglück zu betrachten: so sind der Dichter Homer und der Seher Teiresias

blind; so wird in der Odyssee (8, 63. 64) von dem Sänger Demodokos gesagt, die Muse, seine Gönnerin, habe ihm Gutes und Schlimmes zugleich beschert, indem sie ihm das Gesicht nahm, ihm aber die Gabe des Gesanges schenkte [15]. Andere büssen ihre Auflehnung gegen die Götter durch Wahnsinn, wie die Töchter des Prötos, welche nach der Erzählung des Hesiodos (Apollod. 2, 2, 2) dem Dienste des Dionysos sich widersetzten, nach der des Pherekydes (Schol. Od. 15, 225), Akusilaos (Apollod. 2, 2, 3) und Servius (zu Verg. Ecl. 6, 48) die Here verspotteten, indem sie den Pallast ihres Vaters für prächtiger erklärten als den Tempel der Göttin oder sich selbst schöner zu sein rühmten als deren Bildsäule. Dass man in geschichtlicher Zeit darin ziemlich allgemein eine Strafe der Heiligthumsschändung sah, ergiebt eine Stelle des Aristophanes (Thesm. 680), in welcher die Entweiher der Thesmophorien damit bedroht werden; dies findet eine weitere Bestätigung an den verschiedenen Annahmen über die Ursache der Geisteskrankheit des Kleomenes, von denen Herodot (6, 75—84) spricht, und selbst die von ihm erwähnte ägyptische Erklärung des Wahnsinns des Kambyses (3, 30) beruht auf einer solchen Voraussetzung. Den Wahnsinn der Antiope führte die Sage darauf zurück, dass sie ihre Söhne zu einer allzu grausamen Rache an Dirke veranlasst hatte: Pausanias, der dies berichtet (9, 17, 4), giebt in der hinzugefügten moralischen Betrachtung einen Satz aus Herodot's Erzählung von Pheretime (4, 205) wieder, welche für die an den Barkäern wegen der Ermordung des Arkesilaos genommene wilde Rache von den Göttern durch eine Würmerkrankheit gestraft wurde, die ihrem Leben ein Ende machte. Diejenigen, welche sich gegen die Majestät des Zeus vergingen, traf der Blitzstrahl. Kapaneus, der sich bei Ersteigung der Mauer von Theben vermass, dass selbst der Donnerkeil des höchsten Gottes ihn nicht hindern solle, die Stadt zu zerstören, wird auf diese Weise getödtet (Aesch. S. 423—446; Eur. Phoen. 1172—1186. Hik. 934); Asklepios, nach der älteren Vorstellung nur ein hochbegabter Mensch oder Heros, erlitt dieselbe Strafe, weil er die dem menschlichen Geschlechte gesetzten Schranken durchbrach, indem er Todte wieder zum Leben erweckte (Pind. Pyth. 3, 55—58; Apollod. 3, 10, 3; Schol. Pind. Pyth. 3, 96) [16]; nach einer Volksanschauung, die Strepsiades in den Wolken des Aristophanes (397) ausspricht und deren Allgemeinheit im damaligen Athen durch die darauf ausgedrückten Zweifel des Sokrates nur in ein um so helleres Licht tritt, erschlug der Blitz des Zeus ebenso die Mein-

eidigen. Einen Fall, in welchem Religionsspötter das gleiche Schicksal erlitten, berichtet Klearchos bei Athenäos (12, 522 e): es waren Tarentiner, die die Tempel der iapygischen Stadt Karbina zu Stätten ihrer Lust entweiht hatten. Sonst wurde in den historischen Zeiten schwere Krankheit mit Vorliebe als Busse für Vergehungen gegen die Götter betrachtet, wohin in gewissem Sinne auch das oben erwähnte Beispiel der Pheretime gehört. Pherekydes von Syros soll an der Läusekrankheit gestorben sein, weil er sich gerühmt hatte nie zu opfern und dennoch ebenso glücklich zu leben wie Andere (Aelian v. h. 4, 28). Eine Gesellschaft frivoler Spötter wählte mit absichtlicher Verhöhnung der väterlichen Religion gerade die letzten Tage des Monats, welche als unheilig und verwünscht galten, zu ihren Schmausereien und legte sich deshalb den Namen der Kakodämonisten bei: dafür wurde, wie Lysias in der Rede für Phanias (Athen. 12, 551 f—552 b) erzählte, der Tonangeber unter ihnen, Kinesias, von einem langwierigen Siechthum von solcher Art heimgesucht, dass er an jedem Tage von Neuem zu sterben schien. Eine ähnliche Bewandtniss scheint es mit der Augenkrankheit eines gewissen Aristokrates zu haben, der nach einer Angabe des Demosthenes (54, 39) eine sonst nur den Armen durch die bitterste Noth zuweilen aufgezwungene Frevelthat beging, indem er mit seiner Gesellschaft, die auch zu jeglichem Meineide bereit und im Stande war, die Hekateopfer und die zu Lustrationen benutzten Schweinshoden auflas und verspeiste [17]). Ebenso erging es in manchen Fällen den Tempelräubern. In der fälschlich dem Lysias zugeschriebenen Rede gegen Andokides (2) wird berichtet, wie ein solcher verhungern musste, indem alle Speisen für ihn einen üblen Geruch annahmen, und nach Diodor (16, 38) sah man die langwierige und schmerzhafte auszehrende Krankheit, an der der phokische Feldherr Phayllos starb, als eine Folge davon an, dass er sich an dem Besitzthume des delphischen Tempels vergriffen hatte. Als eine natürliche Strafe für Frevel anderer Art wurde das Ertrinken betrachtet. Von dem Betrüger Hegestratos, der bei Nachtzeit auf ein im Hafen liegendes Schiff zu flüchten versuchte, aber es nicht erreichen konnte und untersank, sagt Demosthenes (32, 6): er, der Schlimme, sei auf schlimme Weise ganz wie er es verdient habe umgekommen, und der Verfasser der Rede gegen Andokides (19) betrachtet es als ein Zeichen der Frivolität des Angeklagten, dass er trotz seiner Vergehungen gegen die Religion es gewagt hat sich auf das Meer zu

begeben; im Gegensatze dazu macht in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (83) der Sprecher es als einen Beweis seiner Unschuld geltend, dass er seit der Zeit seines angeblichen Verbrechens wiederholt auf See gewesen ist und die Fahrten immer gut von Statten gegangen sind. Eben darauf beruht die vielfach ausgesprochene Vorstellung, dass es auch für den Rechtschaffenen gefährlich sei, mit schuldbeladenen Menschen zusammen ein Schiff zu besteigen, weil er dadurch leicht in die Lage kommen könne, mit ihnen Schiffbruch zu leiden. Aeschylos legt sie in einer Stelle der Sieben gegen Theben (602—608) ausführlich dar und macht von ihr Anwendung auf die Staatsgemeinschaft, in welcher es auch leicht geschehen kann, dass der Schuldlose in das Verderben seiner ruchlosen Mitbürger mit hinabgezogen wird. Bias soll einst, als er gottlose Reisegefährten hatte und diese während eines Sturmes zu beten anfingen, von ihnen Stillschweigen verlangt haben, damit die Götter ihre Anwesenheit auf dem Schiffe nicht bemerkten (Diog. L. 1, 86). Die Regel eine solche Reisegesellschaft zu vermeiden hat ihren Platz sogar unter den moralischen Ermahnungen gefunden, welche die Dioskuren am Schlusse von Euripides' Elektra den Menschen geben (1355); dem Verhalten derer, welche sie befolgen, vergleicht Xenophon (Kyrop. 8, 1, 25) das Streben des Kyros seine Umgebung ganz aus frommen Männern zusammenzusetzen. Demselben Gedanken geben Euripides in einem Bruchstücke einer verlorenen Tragödie (848) mit speciellem Bezuge auf solche, welche die Kindespflicht vernachlässigen, und Horaz in einer offenbar einem griechischen Muster nachgebildeten Stelle der zweiten Ode des dritten Buches (28) mit ähnlichem Bezuge auf die Verletzer der eleusinischen Mysterien Ausdruck; in Theophrast's Charakteren (25) verlangt der übertrieben Furchtsame sogar, dass der Schiffsführer ein Bekenntniss seiner Ansichten über göttliche Dinge ablege, weil er davon die Sicherheit des Schiffes abhängig glaubt. Die Sache soll dem bekannten Gottesleugner Diagoras zu einer seiner skeptischen Aeusserungen Anlass gegeben haben, denn als er sich einst in Seegefahr befand und seine Mitpassagiere ihn als Ursache davon ansahen, soll er auf ein in der Nähe befindliches, gleichfalls mit Sturm und Wellen ringendes Schiff hingewiesen und gefragt haben, ob sich etwa auch auf jenem ein Diagoras befinde (Floril. Mon. 190; Cic. de n. d. 3, 37, 89). Freveln ganze Völkerschaften, so kann auch bei ihnen die Busse im Ertrinken bestehen, wie in dem Falle der Perser, welche das Heiligthum des Poseidon bei Potidäa

verletzt hatten (Her. 8, 129), und in dem der Kreter, die den Siphniern nach der Besitznahme ihrer Insel ihr Wort gebrochen und überdies noch ihre Tempel beraubt hatten (Diod. 31 S. 589), gewöhnlicher jedoch werden sie durch Unfruchtbarkeit der Frauen, der Herden und der Felder bestraft. Dies Schicksal, auf dessen Möglichkeit eine später noch zu erwähnende beliebte Form der Verwünschung Rücksicht nimmt, traf z. B. nach einer von Herodot (6, 139) erzählten Sage die pelasgischen Einwohner von Lemnos, weil sie die ihnen von attischen Weibern geborenen Kinder nebst ihren Müttern getödtet hatten; nach einer andern, von der Philostratos im Leben des Apollonios (3, 20) die Kunde aufbewahrt hat, widerfuhr den vormals in Indien einheimischen Aethiopiern wegen der Ermordung ihres Königs Ganges das Gleiche: es ist dies derselbe Gedanke in umgekehrter Wendung, den Hesiodos ausspricht, wenn er in den Werken und Tagen (232—235) Fruchtbarkeit des Bodens, Herdensegen und erfreuende, den Vätern gleichende Nachkommenschaft als Lohn gerechter Rechtsprechung preist. Bloss durch Unfruchtbarkeit des Bodens und der Herden büssten nach Herodot die Apolloniaten die Blendung des Euenios, bloss durch Unfruchtbarkeit des Bodens die Theräer die Vernachlässigung eines Orakelspruches, dadurch dass Menschen und Thiere, die an dem Orte der Freventhat vorübergingen, am Körper verstümmelt wurden, die Agylläer die grausame Steinigung der phokäischen Kriegsgefangenen (9, 93. 4, 151. 1, 167). In kriegerischen Zeitläuften liegt es ausserdem nahe, die Ursachen von Niederlagen in Versündigungen der Völker, die von ihnen betroffen werden, zu suchen, und dies geschieht sehr oft.

Dass durch die Verkettung der Umstände gar häufig der Unschuldige mit dem Schuldigen leiden muss, wie dies in jener Vorstellung von dem Untergange des Schiffes, das einen Frevler aufgenommen hat, besonders zum Ausdruck kommt, liegt sehr nahe, und namentlich ist das, was Aeschylos daran in Betreff des Einflusses der Schuld Einzelner auf das Schicksal der Staaten, denen sie angehören, anknüpft, von jeher als selbstverständlich betrachtet worden. Die Gesammtheit der Troer büsst den Frevel des Paris, die Steigerung desselben durch den Meineid des Pandaros. Nach dem im sechszehnten Buche der Ilias (386) angewandten Vergleiche führt die Beugung des Rechts durch schlechte Richter ebenso für alle ihre Mitbürger Verwüstung der Felder herbei, wie nach dem, der sich im

neunzehnten Buche der Odyssee (109) findet, die Gerechtigkeit eines frommen Königs Ursache des Wohlstandes für sein ganzes Volk ist. Ebenso sagt Hesiodos in den Werken und Tagen (240—247), häufig werde eine ganze Stadt durch Hungersnoth, Pest, Unfruchtbarkeit der Weiber oder auch durch Verlust von Heer oder Schiffen für die ruchlosen Handlungen eines Einzelnen gestraft. Auch wenn zwei Männer durch Verschwägerung mit einander verbunden sind, kann daraus die Folge entstehen, dass der eine den andern in das von ihm verwirkte Verderben mit hinabreisst; daher in den Schutzflehenden des Euripides (220—228) Theseus das Kriegsunglück des Adrastos davon ableitet, dass dieser dem Tydeus und Polyneikes seine Töchter zur Ehe gegeben hatte. In den monarchischen Zuständen der nachklassischen Zeit lag es fast am meisten nahe zwischen dem Staate und dem Individuum, d. h. dem Herrscher, keinen Unterschied zu machen, daher es in ihr nicht an Beispielen fehlt, dass Frevel der Könige nach der Ansicht der Berichterstatter von ihren Völkern gebüsst werden: das hervorragendste darunter ist das des Königs Prusias von Bithynien, der den heiligen Hain des Zeus Nikephoros in der Nähe von Pergamon verwüstet und geplündert, überhaupt manche Tempelschändungen begangen hatte und in Folge dessen erleben musste, dass sein Heer von einer vernichtenden Krankheit befallen wurde und seine Flotte zum grossen Theile mit der Mannschaft unterging (Pol. 32, 27; Diod. 31, 35). Für den Gutgesinnten ergab sich aus allem diesem von selbst die Lehre, sich niemals freiwillig in eine gottverhasste Genossenschaft zu begeben, wie sie jener anerkannten Regel von der Vermeidung einer gottlosen Reisegesellschaft zur See zu Grunde liegt und wie sie in etwas anderer Form auch in dem oben genannten Drama des Euripides (589—597) von Theseus ausgesprochen wird, der es ablehnt den schuldbeladenen Adrastos als Kriegsgefährten anzunehmen [18]). Erst einer späten reflektirenden Zeit aber ist es in den Sinn gekommen in einer derartigen Solidarität etwas Auffälliges zu finden und dafür Erklärungen zu suchen. In einer Fabel des Babrios (117) wird einem Tadler der Götter, der sich in diese Seite ihrer Gerechtigkeitsübung nicht finden kann, entgegengehalten, dass er selbst eine Menge von Ameisen zertrete, wenn er von einer einzigen gebissen sei; eine ernsthaftere Rechtfertigung lesen wir bei Plutarch (M. 559a), welcher die Gleichartigkeit des Charakters und der Denkart hervorhebt, durch die eine zusammengehörige Bürgerschaft verbunden sei und die es sehr wohl zulässig er-

scheinen lasse, das eine ihrer Mitglieder für die Vergehungen des andern mittelbar verantwortlich zu machen.

Im Ganzen wurde es als das der Natur der göttlichen Weltregierung Gemässe betrachtet, dass die Strafe der Verfehlung nicht auf dem Fusse nachfolgt, sondern spät eintritt. Bereits in der Ilias (4, 160) sagt Agamemnon auf Anlass der Treulosigkeit des Pandaros, wenn Zeus die Gerechtigkeit auch nicht sogleich vollziehe, werde er sie doch spät vollziehen, und die Troer werden jene mit ihren Häuptern, ihren Weibern und ihren Kindern büssen. Solon sagt (4, 15), die Dike wisse schweigend um das Geschehende und das früher Geschehene, aber mit der Zeit trete sie gewiss die Sühnung verhängend ein, und an einer andern Stelle (13, 25), Zeus zeige nicht bei jedem schnellen Zorn, wie ein sterblicher Mann, aber der Frevler entgehe ihm nicht. Im Oedipus auf Kolonos des Sophokles (1536) heisst es, dass die Götter sicher, aber spät darauf blicken, wenn einer von dem Göttlichen sich lossagend wüthe. Ein mehrmals [19]) erwähnter Vers eines anderweitig nicht bekannten Dichters lautet:

Spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch;

ihm gesellt sich ein anderer, der sprüchwörtliche Geltung erlangt hat (Zenob. 4, 11):

Erst spät sieht Zeus der Menschenschuld Register ein.

In der fälschlich dem Lysias zugeschriebenen Rede gegen Andokides (20) wird, ohne Zweifel im Anschluss an ein älteres Muster, der Satz ausgesprochen, dass die Gottheit nicht sogleich strafe, sondern dies die menschliche Weise der Gerechtigkeit sei; eben darauf beruht die Behauptung des Isokrates in der Rede gegen Kallimachos (3), das Gesetz des Archinos habe deshalb Strafbestimmungen gegen diejenigen festgesetzt, welche im Widerspruche mit der erlassenen allgemeinen Amnestie Klagen anstellten, damit dieselben nicht bloss als Meineidige die Busse der Götter zu erwarten hätten, sondern auch sogleich gezüchtigt würden. Uebrigens ist auch der von Antiphon mehrmals (4 δ, 11. 5, 71. 5, 86) ausgesprochene Gedanke, dass das der Cognition des irdischen Richters unterliegende Verbrechen oft spät an den Tag kommt und die Entdeckung des Schuldigen daher nicht selten der Zeit überlassen werden muss, vielleicht ein Reflex jener religiösen Ansicht. „Ueber die von der Gottheit spät Bestraften“ lautet der Titel einer der durchdachtesten Schriften Plutarch's, welche nicht allein deutlich zeigt, dass diese späte Bestrafung im Alterthum als Erfahrung allgemein anerkannt war, sondern auch einen werthvollen

Einblick in die Zweifel öffnet, welche dadurch geweckt wurden. Gegenüber den Stimmen aber, welche die Weltordnung in dieser Hinsicht meistern wollten, macht der Philosoph von Chäronea auf eine Reihe von Gesichtspunkten aufmerksam, welche seiner Auffassung nach die ihr zu Grunde liegende Weisheit auch nach dieser Seite in das Licht stellen: in der Langsamkeit der Bestrafung offenbart sich eine Leidenschaftslosigkeit, welche den Menschen zum Vorbilde dienen kann; zugleich giebt sie den Schuldigen Zeit zur Reue, gewährt die Möglichkeit, dass noch Dinge von ihnen ausgehen, die für die übrige Menschheit nützlich sind, und erleichtert die Herbeiführung einer für die Vergehung besonders passenden Busse; ausserdem aber wird durch das späte Eintreten der Allen in die Augen fallenden Vernichtung den Wirkungen der Gewissenspein, in welcher die wesentlichste Strafe besteht, ein um so grösserer Raum geschaffen, während jene der göttlichen Vorsehung ebenso zum Zwecke der Besserung der Gesammtheit dient wie einem Feldherrn die Decimirung eines ungehorsamen Truppentheils. Und wie überhaupt Fabeln des Babrios hin und wieder an die in Plutarch's moralischen Schriften erörterten Gegenstände erinnern, so weiss uns auch eine derselben (130) zu berichten, Zeus habe die Verfehlungen der Menschen auf Täfelchen schreiben und diese in eine Kiste werfen lassen, darin aber seien sie so durch einander gerathen, dass er nun die Reihenfolge seiner Strafakte davon abhangen lassen müsse, welches Täfelchen ihm der Zufall beim Herausnehmen zuerst in die Hände spielt. Das ältere Griechenthum hat sich das, was ihm als Beobachtung feststand, schwerlich in so reflektirter Weise zu rechtfertigen gesucht wie der ernste Philosoph von Chäronea und der scherzende Fabeldichter; ihm genügte, dass es zum Wesen der Gottheit gehörte mit der Vollziehung ihrer Entschlüsse zu zögern, wie dies Euripides an drei Stellen (Ion. 1615. Or. 420. Bakch. 888) ausspricht. Die früheste Spur eines Erklärungsversuches finden wir in erhaltenen Versen einer Tragödie des Theodektes von Phaselis, des Schülers von Platon, Isokrates und Aristoteles (Fr. 8): danach würde ein regelmässiges sofortiges Eintreten der Strafe die Folge haben, dass sehr Viele sich aus blosser Furcht den göttlichen Gesetzen unterwürfen, während sie bei dem bestehenden Zustande, durch den ihnen der Gedanke daran ferner gerückt wird, veranlasst werden, ihre wahre Natur und Gesinnung zu zeigen.

Da als Consequenz der Langsamkeit, mit der die göttliche Ge-

rechtigkeit wirkte, die Möglichkeit nahe lag, dass die Strafe den Frevler nicht mehr bei Lebzeiten erreichte, so bildete sich der Gedanke aus, dass sie statt seiner auch seine Nachkommenschaft ergreifen könne, ein Gedanke, der um so leichter Eingang finden mochte, wenn man beobachtete, dass nicht jede Missethat sich an ihrem Urheber rächte, nicht jedes schwere Unglück durch das eigene Verhalten dessen, den es betraf, verschuldet erschien. Im Uebrigen aber waren in den Augen der Griechen Vorfahren und Nachkommen so eng verbunden, dass die Uebertragung der Busse von jenen auf diese nichts Unnatürliches hatte; dazu kam, dass sie den Segen an Kindern und Enkeln zu den allerwerthvollsten Gütern des Lebens, sein Fehlen zu dem Schmerzlichsten von Allem rechneten. Selbstverständlich kann es vorkommen, dass Jemand die ihm bestimmte Freude oder Trauer dieser Art schon bei Lebzeiten erfährt. Solon bei Herodot (1, 30) preist den Athener Tellos als einen der gottbegnadigtsten Sterblichen, weil er vor seinem ehrenvollen Ende alle seine Kinder hat gedeihen und ihnen allen wiederum treffliche Kinder hat erblühen sehen, andrerseits kann es für einen Vater keine härtere Strafe der Götter geben, als wenn sein Sohn vor seinen Augen untergeht. Nur dadurch wird die Antigone des Sophokles ganz verständlich, in welcher der Tod Hämon's und das Bewusstsein an ihm einen Theil der Schuld zu tragen dem Kreon ein Loos bereitet, das ohne Vergleich viel schwerer ist als das der Antigone; ein anderes bietet die von Aelian (v. h. 13, 2) erzählte Geschichte eines mytilenäischen Dionysospriesters, der den freventlichen Mord eines Gastfreundes dadurch büsst, dass der eine seiner Söhne in Nachahmung der Opferhandlungen des Vaters den andern am Altare schlachtet und dann selbst von seiner Mutter getödtet wird. Allein bei der populären Vorstellung, die uns hier beschäftigt, handelt es sich um ein Fortwirken der Schuld über das Lebensende hinaus. Dass dieselbe nachhomerisch ist, tritt uns sehr deutlich an der Entwickelung der Sage von den Töchtern des Pandareos entgegen, von denen die Odyssee nur weiss, dass sie trotz der ihnen zugewandten Gunst der Götter von den Harpyien hingerafft wurden (20, 66—78), während der Pragmatismus der späteren Dichtung das Motiv dieses Schicksals einen von ihrem Vater einst begangenen Tempelraub sein lässt (Schol. Od. 19, 518. 20, 66). So kann man ihre älteste Spur in dem nach Platon (Rep. 2, 363 d) gleichsam autoritativ dafür gewordenen Satze der Werke und Tage des Hesiodos (282—285) erkennen, dass der

eidvergessene Mann ein schwächeres Geschlecht hinterlasse, die Nachkommenschaft des eidestreuen aber besser sei; ihre weitere Ausbildung aber hing mit der veränderten Auffassung des Zustandes der Verstorbenen in der nachhomerischen Periode zusammen. Wenn, wie in dieser immer allgemeiner geglaubt wurde, die Todten ein Bewusstsein von dem behielten, was in dieser Welt wenigstens in den sie zunächst angehenden Kreisen geschah, und insbesondere von dem Thun und Lassen ihrer nachlebenden Angehörigen freudig oder schmerzlich berührt wurden, so war es nur folgerichtig, dass man ein schweres Leiden eines ihrer Nachkommen als eine für sie sehr empfindliche Strafe betrachtete. Erwähnt wird die Vorstellung sowohl bei Dichtern als bei prosaischen Schriftstellern überaus häufig. Solon sagt im Zusammenhange der oben angeführten Stelle (13, 29), wenn die Missethäter selbst dem von den Göttern verhängten Schicksale entgehen, so büssen ihre Kinder oder Enkel dafür; Theognis unterscheidet zwischen den Fällen, wo jemand die Busse nicht seinen Kindern hinterlässt, sondern in eigener Person erleidet, und denen, wo er zuvor vom Tode ereilt wird (205—208), ja, die Häufigkeit der letzteren giebt ihm sogar zu einer ziemlich weit ausgesponnenen Klage Anlass (731—742); ein aus Euripides' Alkmäon erhaltener Vers (Fr. 83) lautet dahin, dass der Gott das von den Eltern Geschehene an den Kindern heimsuche; in seinem Hippolytos (831—833. 1378—1383) erklären sowohl Theseus als Hippolytos ihr Unglück aus Verfehlungen ihrer Vorfahren. Mehrere aus der allgemein geglaubten Tradition geschöpfte Beispiele enthält das Geschichtswerk des Herodot. Wie darin erzählt wird (1, 91), büsste Krösos den von Gyges, seinem Ahnherrn im fünften Gliede, an seinem Gebieter begangenen Mord durch Tod und Verlust der Herrschaft, eine Busse, deren Abwälzung auf die folgende Generation Apollon für ihn nicht erreichen kann, wenn er auch einen Aufschub ihres Eintretens um drei Jahre erwirkt; der Spartaner Glaukos wurde durch den völligen Untergang seines Geschlechts dafür gestraft, dass er von dem delphischen Orakel die Zustimmung zu einem Meineide verlangt hatte (6, 86); an dem jedesmal ältesten unter den Nachkommen des Kytissoros haftete der Zorn der Gottheit, so dass er das Prytaneion von Alos nicht betreten durfte ohne der Opferung zu verfallen, weil jener den durch göttliches Geheiss zum Sühnopfer bestimmten Athamas gerettet hatte (7, 197). Unter den attischen Prosaikern geben besonders die Redner dem gleichen Gedanken mehrmals Ausdruck. Ly-

kurgos sagt in der Rede gegen Leokrates (79), wenn ein Meineidiger ja der Strafe der Götter entgehe, so werden jedenfalls seine Kinder und seine gesammte Nachkommenschaft von schweren Unglücksfällen heimgesucht. Der Verfasser der unter Lysias' Namen überlieferten Rede gegen Andokides erwähnt (20) als eine häufige Erfahrung, dass die Nachkommen für die Frevel der Vorfahren zu leiden haben; dagegen äussert der ächte Lysias in Bezug auf das oben erwähnte Siechthum des Kinesias, dass die Götter die Strafen allzu schwerer Frevler nicht für ihre Kinder aufzuheben, sondern an ihnen selbst zu vollziehen pflegen (Athen. 12, 552 a). Isokrates zieht die Vorstellung der Aegypter, nach der jede Missethat sich sofort an ihrem Urheber selbst rächt, als für die Sittlichkeit förderlicher der gangbaren griechischen vor (11, 25); damit ist vergleichbar, was er an einer andern Stelle (8, 120) sagt, die Strafaufsicht der Götter sei im Leben der Staaten erkennbarer als in dem der Einzelnen, weil bei diesen der Tod eintreten könne bevor sie ihr Unrecht gebüsst haben, während jene unsterblich seien. Und während der Kyrenaiker Bion das Dogma des griechischen Volksglaubens verspottete (Plut. M. 561 c), eignete sich die stoische Schule, die deshalb von Cotta bei Cicero (de n. d. 3, 38) heftig bekämpft wird, dasselbe an[20].

Da nach den bisher erörterten Vorstellungen der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, auch derjenigen, welche die Verstorbenen in ihren Nachkommen trifft, durchaus das irdische Leben ist, so kann es nicht Wunder nehmen, dass der Erfolg als ein sehr wichtiger Werthmesser für die sittliche Beurtheilung aller menschlichen Handlungen angesehen wird. Von diesem Gedanken geleitet giebt Thukydides (7, 86, 5) seiner Verwunderung darüber Ausdruck, dass ein so gottesfürchtiger Mann wie Nikias so elend enden musste, und entsprechend sagt Lysias in der Rede gegen Nikomachos (18), dass die Athener allen Grund haben an den alten bei ihnen herkömmlichen Opfern festzuhalten, weil die Darbringung derselben ihnen immer ein günstiges Geschick bereitet hat. Einem bekannten Sprachgebrauche zufolge, auf dessen ethische Bedeutung sowohl Platon (Charm. 173 d) als Aristoteles (N. Etk. 1095 a 19. 1098 b. 20) und Eudemos (1219 b 1) aufmerksam gemacht haben, dient der Ausdruck ‚gut handeln' — εὖ πράττειν — zur Bezeichnung von ‚sich gut befinden', wird also gewissermaassen der letztere Begriff in den ersteren eingeschlossen; noch deutlicher vielleicht prägt sich die herrschende Anschauung in der schon oben berührten Anwendung des Wortes ‚gottgeliebt' — θεοφι-

λής — aus, welches oft die beiden Begriffe des Glücklichen und des Tugendhaften gleichsam zu einer untrennbaren Einheit zusammenfasst, in andern Fällen, in denen ihm gern ein zweites Adjektiv (wie εὐτοχής, εὐσεβής, φιλάνθρωπος) erläuternd zur Seite tritt, den einen von ihnen stärker hervortreten lässt, aber zugleich den andern andeutet [21]). Was dabei empfunden wurde, vergegenwärtigt uns wohl am anschaulichsten der von Xenophon zweimal (Hipparch. 9, 9. Kyrop. 1, 6, 46) ausgesprochene Gedanke, dass die Götter durch Traumgesichte und andere Vorzeichen am liebsten und regelmässigsten denen Rath ertheilen, die sie immer verehren und denen sie geneigt sind, ja, selbst die Art, in welcher ruchlose Menschen zuweilen durch Orakelsprüche irre geführt werden, hängt hiermit zusammen. In diesem Vorstellungskreise liegt zugleich der Schlüssel zu der für uns sehr befremdenden Einrichtung, dass in manchen Staaten Griechenlands, wie namentlich in Athen, sowohl Priesterthümer [22]) als wichtige politische Aemter durch das Loos besetzt wurden. Ueber den Sinn, der sich daran knüpfte, geben zwei Aeusserungen Platon's im dritten und sechsten Buche der Gesetze (690 c. 759 b. c.) sehr belehrende Fingerzeige: der, zu dessen Gunsten sich das Loos entschied, war der den Göttern Wohlgefällige und darum des bürgerlichen Amtes wie insbesondere des Priesterthums vorzugsweise würdig. Es ist darum nur eine natürliche Consequenz aus allgemein geltenden Anschauungen, wenn Aeschines in seinem weltgeschichtlichen Streite mit Demosthenes bei Gelegenheit des Processes gegen Ktesiphon seinem Gegner zum Vorwurfe macht, dass seine Politik vom Glücke verlassen gewesen sei und er Einzelnen wie Gemeinschaften, die mit ihm in Berührung gekommen und seinen Rathschlägen gefolgt seien, Verderben gebracht habe (3, 114. 157. 158). Augenscheinlich hatte er damit eine Saite angeschlagen, die in den Herzen seiner Zuhörer nicht ohne Anklang blieb, denn man sieht, dass Demosthenes den Vorwurf, auf den er sehr eingehend antwortet und den später auch des Aeschines Nachahmer Deinarchos (1, 31. 77. 91—93) gegen ihn benutzt hat, keineswegs leicht nimmt. Um ihn zu entkräften, ruft er zunächst in den Athenern eine andere gleichfalls ächt griechische Empfindung wach, indem er auf den Mangel an Zartgefühl aufmerksam macht, der in dem Vorrücken des Unglücks liegt, aber auch materiell weist er ihn auf das entschiedenste zurück. Es ist nicht wahr, dass die von ihm angerathene und durchgeführte Politik Athen Nachtheile gebracht hat, vielmehr hat sie es vor dem

Schlimmsten bewahrt; das eingetretene Unglück ist ein allgemeines der gesammten sowohl hellenischen als barbarischen Menschheit, aber innerhalb derselben ist der Zustand Athen's gerade in Folge jener Politik ein verhältnissmässig erträglicher (18, 252—275). Man begreift aber auch, dass die gewöhnlichen Griechen leicht an ihren Göttern irre werden konnten, wenn deren Gerechtigkeit nicht sichtbar hervortrat. So geschah es nach dem Berichte des Thukydides (2, 53, 4) in Athen zur Zeit der Pest: man sah Alle gleichmässig umkommen und fing deshalb an es für einerlei zu halten, ob man fromm sei oder nicht. Bemerkte man, wie ruchlose Menschen glücklich wurden und Erfolg hatten, so wurde man leicht geneigt, den Göttern jegliche Theilnahme an den menschlichen Dingen abzusprechen. Die dramatischen Dichter, die Aeusserungen in diesem Sinne in ihrer Umgebung oft zu hören Gelegenheit hatten, liehen sie nicht ungern den bei ihnen auftretenden Personen, wovon Euripides mehrfach Beispiele bietet (R. Her. 669. Phön. 1726. Bell. Fr. 288), andere im 106ten Kapitel des Stobäos zusammengestellt sind; in der grellsten Beleuchtung führt uns Aristophanes wiederholt derartige Stimmungen vor, ohne dass es jedoch gerechtfertigt sein würde, daraus Schlüsse auf die eigene Lebensauffassung des Dichters zu ziehen. Wenn im Frieden Trygäos nach den Wohnungen der Olympier emporzusteigen unternimmt, um den Zeus wegen seiner Behandlung der Hellenen zur Rede zu setzen, wenn in den Ekklesiazusen (779—783) der enthusiasmuslose Bürger sich darauf beruft, dass auch die Götter wohl zu nehmen aber nicht zu geben bereit sind, wenn im Plutos (87—92) Zeus angeklagt wird, den Reichthum blind gemacht zu haben, damit er ja nicht etwa die Gerechten aufsuche, wenn vollends die Fabel der Vögel darauf hinausläuft, dass die Götter, weil sie den Menschen doch einmal nicht helfen können, ihre Herrschaft und ihre Ansprüche auf Verehrung an die Vögel abtreten müssen, so spiegeln sich darin unmuthige und zweifelnde Empfindungen, die im Leben gewiss oft genug vorkamen. Wie Anspielungen in der Medea des Euripides (493), in der Rede des Aeschines gegen Ktesiphon (208) und in einem erhaltenen Bruchstück des Komikers Euphron (Fr. 6) schliessen lassen, war es eine sprüchwörtliche Wendung, dass der Meineidige wohl glauben müsse, dass nicht mehr die alten Götter herrschen, sondern neue an ihre Stelle getreten seien: darin offenbart sich eine ähnliche Vorstellungsweise. Und auch darin prägt sich die in den Seelen der Griechen lebende Forderung aus, dass sie zur Zeit des

Aristoteles einen Begriff, der ursprünglich den Unwillen über von Menschen begangenes Unrecht zum Inhalt hatte — *νέμεσις, νεμεσᾶν* —, auf die Stimmung derer übertrugen, die Unwürdige glücklich werden sahen oder ihr eigenes Loos für ihrem Verdienst nicht entsprechend hielten (Rhet. 2, 9).

Die Masse der Nation hielt sich, wie aus dem Gesagten leicht erkannt wird, gern an die Einzelnheiten der menschlichen Schicksale ohne der Gesammtheit der menschlichen Lebensführungen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden; darum lag ihr im Grossen und Ganzen der Gedanke fern, dass die Gottheit, indem sie Leid und Trübsal über die Sterblichen verhängt, damit noch etwas Anderes beabsichtigen könne, als sie für ihre oder ihrer Vorfahren Vergehungen zu bestrafen. Allein ungriechisch ist dieser Gedanke darum keineswegs; im Tiefsinn der alten Sage, im Ernst der Dichtung und der Weltweisheit hat er auf mehr als eine Weise Ausdruck gefunden. Bietet doch in gewissem Sinne schon der homerische Odysseus das Bild eines Mannes, der durch Noth und Mühe der mannigfaltigsten Art hindurch in den Hafen des ersehnten Glückes geleitet wird; das eigentliche Urbild eines Helden aber, der das Schwerste erdulden muss und tiefer Erniedrigung anheimfällt um zuletzt verklärt zu werden, hat der Mythos in Herakles ausgeprägt. Es war nur natürlich, dass die fromme Weisheit der delphischen Priesterschaft dem gleichen Gedanken in ihrer besonderen Art ebenfalls Gestalt gab: hier war es Neoptolemos, der nach einer in der siebenten nemeischen Ode Pindar's mitgetheilten, in etwas abgeänderter Weise auch von Euripides in der Andromache (1085—1242) benutzten Tradition nach manchen traurigen Irrfahrten in Delphi, wohin er um zu opfern gekommen war, durch die Hand der Einheimischen seinen Tod fand, aber dafür an einem Orte von hervorragender Heiligkeit in der Nähe des Tempels bestattet und heroischer Ehren theilhaftig wurde. Auch bei der Helena und dem Hippolytos des letztgenannten Dichters kehrt das Motiv wieder, dass unverschuldetes Leiden im Leben durch Verklärung nach dem Tode seine Ausgleichung findet, ein Motiv, welches an den standhaften Prinzen Calderon's erinnert, ja, er kennt, wie bereits früher (s. S. 18) bemerkt worden ist, eigentliche poetische Gerechtigkeit nur in dieser Form. Mit noch tieferem Sinne hat Sophokles in zwoien seiner Tragödien die Schicksale der Helden unter den gleichen Gesichtspunkt gebracht. Sein Oedipus auf Kolonos ist ein Dulder, der nach den schwersten Schicksalsschlägen an einem geweihten Orte dem Leben entrückt wird, um dem Lande, das ihn

gastlich aufgenommen hat, zum heilsamen Schutzdämon zu werden; namentlich aber findet sein Philoktetes, nachdem er lange Jahre hindurch die Schmerzen seiner Krankheit und die noch grösseren der Einsamkeit ertragen hat, eine unerwartete Erhöhung, indem es ihm beschieden ist durch seinen Bogen und seine Mitwirkung den Achäern die Einnahme Troja's möglich zu machen, und hier leiht Herakles der Absicht des Dichters Worte, indem er ihm zuruft (1421. 1422):

Auch dir, vernimm es, ist bestimmt dasselbe Ziel,
Aus dieser Mühsal ruhmgekrönt hervorzugehn.

Indessen kann die Frage aufgeworfen werden, ob der Sinn dieser Sagen und Dichtungen der ist, dass die Gottheit, weil einmal ein zu hohes Maass von Glückseligkeit der menschlichen Bestimmung widerspricht, im Interesse ausgleichender Gerechtigkeit diejenigen, die sie später erhöhen will, zuvor in ungewöhnlichem Grade leiden lässt oder der, dass die Heimsuchung für sie die Quelle einer sittlichen Läuterung sein soll, deren sie vor der Wendung ihres Geschicks bedürfen. Das Letztere ist offenbar nicht die Auffassung des Sophokles, der seinen Oedipus auf Kolonos in der ausgesprochensten Weise als einen durch den Willen der Götter schuldlos Leidenden darstellt[23]) und ebenso jede Andeutung eines Zusammenhanges von Philoktet's Elend mit einer eigenen Verfehlung vermieden hat; auch in den mythischen Berichten von Herakles, der in der Erniedrigung immer der erhabene Zeussohn bleibt, klingt nichts Derartiges an; aber daraus darf keineswegs gefolgert werden, dass es überhaupt ausserhalb des Vorstellungskreises der Griechen lag. Man braucht kein Gewicht darauf zu legen, dass es nur einer ergänzenden Zusammenfügung der verschiedenen Erzählungen von Oedipus und von Philoktetes bedurfte, um aus beiden Beispiele von Helden zu machen, die erhöht werden, nachdem sie zuvor eine Verschuldung gesühnt haben — denn auch Philoktet büsste nach einer Erzählung (Hygin. f. 102) für eine Verletzung der Göttin Here —, wohl aber scheint die Sage von Neoptolemos ursprünglich einen derartigen Sinn enthalten zu haben. Denn neben der von Pindar benutzten Gestalt derselben, die den Helden in einem zufällig entstandenen Streite mit einem Priester umkommen lässt, gab es eine andere, nach der er in Delphi für die heiligthumschänderische Ermordung des Priamos auf einem Altare seine Strafe fand oder auch in gottesfeindlicher Absicht dahin gekommen war, um sich an Apollon wegen der Tödtung seines Vaters zu rächen[24]), und man wird mit der Annahme kaum irren, dass beide eigentlich

als Bestandtheile einer Erzählung zusammengehörten, denn der Priesterschaft des pythischen Tempels wird man den Gedanken einer Vereinigung von anfänglicher Sühne mit späterer Erhöhung sehr wohl zutrauen dürfen. Auch fehlt es bei griechischen Schriftstellern nicht ganz an Aeusserungen über die läuternde Bedeutung der Züchtigung. In dem tiefsinnigen ersten Gesange von Aeschylos' Agamemnon sagt der Chor zum Preise des höchsten Gottes unter Anderem (176—178):

Denn zur Weisheit leitet uns
Zeus und heiligt als Gesetz,
Dass in Leiden Lehre wohnt,

und lässt darauf eine Beschreibung der in nächtlichen Träumen aufsteigenden und das Gemüth zur Einsicht führenden Gewissensangst folgen. Für das Verständniss des ausgesprochenen Gedankens ist es wesentlich sich zu vergegenwärtigen, dass der Grieche die Besserung des Willens von der Klärung der Einsicht nicht trennte; zugleich aber darf nicht unbeachtet bleiben, dass er keineswegs bloss persönliches Eigenthum des Dichters zu sein scheint, denn die Worte ‚in Leiden Lehre' — πάϑει μάϑος — tragen den Charakter einer sprüchwörtlichen Redensart. Aehnlich dreht sich ein Theil der Ausführungen, durch welche Tigranes in Xenophon's Kyropädie den Kyros zur Milde gegen seinen Vater stimmt, darum, dass erlittenes Missgeschick besonnen macht (3, 1, 16—18). Auch der von Platon im Gorgias (525 b) ausgesprochene Satz hängt damit zusammen, dass diejenigen, deren Fehler heilbar seien, durch Leiden und Schmerzen von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden, während die Strafen derer, die ihrer Frevel halber selbst unheilbar sind, die Bestimmung haben Anderen zur Abschreckung zu dienen. Auf das Wohlthätige der Strafe weist der Philosoph überhaupt gern hin (Gorg. 478 a—479 c. Rep. 2, 380 b); einen noch höheren Standpunkt aber nimmt er in einer Stelle des zehnten Buches der Republik (613 a) ein, wo er sagt, dem gottgeliebten Manne werde von den Göttern nur Gutes zu Theil, insofern nicht etwa in Folge einer früheren Verfehlung ein nothwendiges Uebel über ihn verhängt sei, und selbst Armuth, Krankkeit oder andere Leiden können im Leben wie im Tode zuletzt nur zu seinem Besten ausschlagen.

Wenn aber der Heraklesmythos und insbesondere die sophokleische Behandlungsweise der Sagen von Oedipus und Philoktetes darauf führen, dass die Gerechtigkeit der Götter sich nicht immer bloss als eine belohnende oder bestrafende äussert, sondern auch eine die

Verschiedenheiten des menschlichen Looses ausgleichende Wirkung haben kann, so hängt dies mit einer sehr weit verbreiteten Volksanschauung zusammen. Dem Menschen ist nur ein bestimmtes Maass des Glückes beschieden, und dass dieses nicht überschritten werde, darüber zu wachen ist eine der Hauptaufgaben der göttlichen Weltleitung, denn damit würde die dem Sterblichen gesetzte Schranke durchbrochen, der Unterschied menschlichen und göttlichen Wesens aufgehoben sein. Bereits im vierundzwanzigsten Buche der Ilias (529) spricht Achilleus davon, wie Zeus dem Guten, das er spendet, stets Schlimmes beimische, und Pindar (Pyth. 3, 80—82) bezeichnet dem Hieron gegenüber den Satz, dass die Götter den Menschen in Verbindung mit einem Guten immer zwei Uebel zutheilen, als eine Frucht tiefer alter Lebensweisheit, womit er wohl eine inmitten der delphischen Priesterschaft entstandene und von ihr aus verbreitete Ansicht meint. Theseus in den Schutzflehenden des Euripides, der jenem Satze widerspricht, kennt ihn in der etwas unbestimmten Fassung, dass des Uebels im menschlichen Leben mehr sei als des Guten (196), mit komischer Uebertreibung wird er in einem Bruchstück des Diphilos (106) angewandt, in welchem es heisst, das Schicksal giesse in seinem Schöpfkruge allemal drei Uebel mit einem Guten zusammen [25]. Es ist gewissermaassen die entgegengesetzte Beleuchtung des gleichen Gedankens, wenn Herodot (8, 105) mit Geflissentlichkeit hervorhebt, wie selbst das grausame Geschick des von einem gewinnsüchtigen Chier verschnittenen Hermotimos nicht ohne eine gewisse Ausgleichung blieb, indem er durch die ihm zugewandte Gunst des Xerxes zu hohem Ansehen gelangte. Die Volksauffassung, von der sich bei den Dichtern der mannigfachste Wiederhall findet, leitete diese Seite des höheren Waltens aus dem ab, was sie den Neid der Götter nannte, und die Vorstellung davon war so geläufig, dass der blosse Ausdruck ‚Neid' dafür gebraucht werden konnte und verständlich war: kommt doch dieser Neid sogar auf einem Vasenbilde als Personification vor [26], und heisst es doch in dem Bruchstück eines Tragikers (Stob. 105, 51) mit eigenthümlichem Wortspiel, ‚Zeit oder Neid' — ἢ χρόνος τις ἢ φθόνος — vernichte die Höhe des Glücks, wenn sie erreicht sei. Wenn es einem Manne gut ging oder wenn etwas Erfreuliches für ihn erhofft wurde, so schloss sich daran oft das Gebet, möge der Neid nicht störend einwirken. Pindar folgt dieser Gewohnheit gern: den thessalischen Aleuaden wünscht er, dass sie nicht neidischen Wandlungen von Seiten der Götter be-

gegnen mögen (Pyth. 10, 20); an die Lobpreisung der grossen und vielseitigen Leistungen der Korinther knüpft er die Bitte, dass Zeus dem Inhalt seiner Worte gegenüber stets neidlos bleibe (Ol. 13, 25); für sich selbst drückt er, nach schwerem Leide zur Ruhe gekommen, den Wunsch aus, dass der Neid der Götter ihn nicht darin stören möge, wenn er in stillem Genusse der Freuden des Augenblicks dem Alter entgegengeht (Isthm. 6, 39—42); für die Blepsiaden fleht er zu Zeus, dass er nicht um des von ihnen erreichten Guten willen die Nemesis, die hier mit dem Neide der Götter gleichbedeutend ist, zu einer feindseligen werden lasse (Ol. 8, 86). In der Alkestis des Euripides (1135) unterlässt Herakles, indem er dem Admetos die ersehnte Gattin wiedergiebt, nicht ein Wort der Abwehr gegen den Neid der Götter, der sich daran heften könnte, hinzuzufügen, und der Philoktetes des Sophokles behandelt diesen Neid selbst wie eine Gottheit, denn er fordert den Neoptolemos bei Ueberreichung des Bogens auf, ein Gebet an ihn zu richten (776). Ja, auch die Klytämnestra des Aeschylos lässt in die glückwünschenden Worte, mit denen sie ihren siegreich von Troja heimkehrenden Gemahl bewillkommnet, die Wendung einfliessen ‚möge der Neid fern bleiben' und stützt ihre erheuchelte Hoffnung auf Gewährung auf die vorangegangenen Tage der Trübsal (Ag. 904): die Unaufrichtigkeit ihrer Gesinnung macht es um so schärfer erkennbar, wie sehr jene Wendung formelhaft geworden war. Die vollste Ausbildung aber hat der hierbei durchweg zu Grunde liegende Gedanke bei Herodot gefunden, für den die Annahme, dass die Götter ein zu hohes und zu dauerhaftes Glück der Menschen nicht dulden, zu einem Gegenstande allerpersönlichsten Glaubens geworden ist, eines Glaubens, den er gern durch den Mund der weisesten Männer, welche in seinem Geschichtswerke auftreten, ausspricht. Seinen Solon lässt er zu Krösos sagen (1, 32), das Göttliche sei insgesammt neidisch und wandelbar; sein Krösos, durch schwere Erfahrungen zur Einsicht gelangt, äussert zu Kyros, es herrsche in den menschlichen Dingen ein Kreislauf, der in seiner Bewegung nicht zulasse, dass immer dieselben glücklich seien (1, 207); sein Artabanos erinnert seinen Neffen Xerxes daran, dass der Gott es liebe alles Hervorragende zu verstümmeln, weil er ausser sich selbst keinen stolz werden lasse, und führt diesen Satz an dem Beispiele der hochgewachsenen Thiere und der grossen Gebäude und Bäume aus, die am leichtesten vom Blitze getroffen werden (7, 10); an einer andern Stelle (7, 46) sagt derselbe Artabanos, kein Mensch

sei so glücklich, dass er nicht häufig lieber todt sein als leben möchte, und der Gott erweise sich neidisch, nachdem er die Süssigkeit des Daseins habe kosten lassen. In eigener Person spricht der Geschichtsschreiber da, wo er sagt, es sei von dem Gotte Alles geschehen, auf dass die persische Macht ihre Ausgleichung mit der hellenischen fände und nicht mehr viel bedeutender wäre (8, 13): die Form ist hier gemessener, die ausgedrückte Ansicht die gleiche. Es ist von diesem Standpunkt aus nur folgerichtig, wenn diejenigen als bevorzugte Sterbliche gepriesen werden, denen es vergönnt ist unmittelbar nach einem besonders erfreulichen Erlebnisse zu sterben und so dem Rückschlage zu entgehen, der ohne dies nicht ausbleiben könnte; auch in dieser Beziehung lässt Herodot den Solon seine Ansicht aussprechen, der Kleobis und Biton zu den glücklichsten Menschen zählt, weil die Gottheit ihnen in dem Augenblicke den Tod schenkte, wo sie eben durch ihre körperliche Kraft und ihre kindliche Liebe die allgemeine Bewunderung ihrer Mitbürger auf sich gezogen hatten (1, 31). Derselbe Gedanke kehrt in der von Plutarch (M. 254 b—f) aufbewahrten naxischen Sage von der Polykrite wieder: dieser war es durch eine glückliche List gelungen, ihren naxischen Landsleuten zum Siege über ihre erythräischen Bedränger zu verhelfen, aber beim Einzuge in ihre Vaterstadt bereitete ihr das Uebermaass der Freude den Tod, und ihr Grab wurde in Folge dessen Grab des Neides genannt. Die Personen, welche in den Dramen des Aeschylos auftreten, geben der Vorstellung vom Neide der Götter gleichfalls mehrfach Ausdruck, obgleich der Dichter selbst darüber anders denkt als Herodot. Der Bote in den Persern sagt, Xerxes habe, als er der Meldung des Griechen über die Absichten seiner Landsleute treuherzig Glauben geschenkt, den Trug des hellenischen Mannes und den Neid der Götter nicht bemerkt (362). Der gefesselte Prometheus braucht zur Bezeichnung des den Söhnen des Aegyptos, denen der Tod von der Hand ihrer Gattinnen bestimmt ist, drohenden Geschickes die poetische Umschreibung, dass der Gott Neid gegen die Schönheit ihrer Leiber hegen werde (859)[27]. Agamemnon, im Begriffe dem Zureden seiner Gemahlin nachzugeben und die zu seinem Empfange ausgebreiteten Teppiche zu betreten, spricht den Wunsch aus, es möge ihn nicht etwa der Neid eines Götterauges treffen (947). Nikias, der echte Repräsentant ehrbarer altväterischer Frömmigkeit unter den Athenern, dachte ähnlich wie Herodot, denn er tröstet in seiner von Thukydides (7, 77) wiedergegebenen Rede

seine entmuthigten Soldaten bei der Belagerung von Syrakus damit, dass sie, wenn sie unter dem Einflusse des Neides einer Gottheit von Athen ausgezogen seien, jetzt genug gelitten haben und eher Mitleid als Neid von den Göttern erwarten können, während das Glück der Feinde hinreichend gross gewesen sei, um einen Rückschlag wahrscheinlich zu machen. Ueberhaupt aber finden sich entsprechende Vorstellungen bis zu den spätesten Schriftstellern herab und sind auch den Römern keineswegs fremd.

Im Ganzen hielt man es des Versuches werth den Neid der Götter dadurch zu bannen, dass man einen Theil des erreichten Glückes freiwillig opferte, wie es der Gesang des Chores im Agamemnon des Aeschylos (1008—1013) ausdrückt:

Wirft die Furcht vom reichen Schatz
Einen Theil dann über Bord,
Schleudernd klug mit weisem Maass,
Dann versinkt nicht ganz das Haus,
Stöhnt es auch, von Jammer schwer,
Noch begräbt die Flut den Kahn.

Herodot hat sich auch diese Seite der Volksvorstellung angeeignet. Er lässt den Aegypterkönig Amasis seinem Gastfreunde Polykrates den Rath geben sich freiwillig von dem zu trennen, dessen Verlust ihn am meisten schmerzen würde, damit er den Folgen seines bis dahin unverändert glücklichen Looses entgehe; Polykrates befolgt den Rath, indem er seinen ihm vorzugsweise werthvollen Ring in das Meer wirft, aber da er durch einen unerwarteten Zufall wieder in den Besitz desselben gelangt, kündigt ihm Amasis die Gastfreundschaft, das Unheil ahnend, das dann auch wirklich über ihn hereinbricht (3, 40—43).

Als der Zweck, den die Gottheit bei jener ausgleichenden Thätigkeit verfolgt, erscheint zunächst allerdings die strenge Aufrechthaltung der dem menschlichen Wesen im Gegensatze zum göttlichen gesetzten Schranken, jedoch ist sie nicht ohne eine sittliche Beziehung, die in manchen Fällen stärker hervortritt. Die Bemerkung Xenophon's in der Kyropädie (8, 4, 14), dass die Fähigkeit Glück zu ertragen nur selten zu finden sei, ist für seine Nation charakteristisch wie Weniges, denn im Ganzen war dieselbe ihren Angehörigen nicht gegeben, und die Anschauung, dass jeder zu grosse Reichthum, jede zu ausgedehnte Macht, jedes zu plötzliche Steigen, jede zu lange Dauer eines von Sorgen ungetrübten Zustandes fast unfehlbar Ueber-

hebung und frevelnde That herbeiführe, eine Anschauung, die uns in anderer Hinsicht noch beschäftigen wird, war in Folge dessen eine ganz allgemeine. Wenn daher die Gottheit dem Erfreulichen, das das Leben spendet, sogleich Schmerzliches beimischt, so verstopft sie damit eine Quelle der Verfehlung, und wenn sie auf ein länger dauerndes hohes Glück den jähen Fall folgen lässt, so straft sie damit die übermüthige Gesinnung, die als Folge desselben selbst dann mit Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden kann, wenn sie sich noch nicht in Handlungen geäussert hat. Diese Betrachtungsweise war selbst dem Herodot nicht fremd, so sehr derselbe auch den Neid der Götter im eigentlichen Sinne und die durch ihn bewirkte Wandelbarkeit der menschlichen Schicksale zu betonen liebte. Sehr bezeichnend legt derselbe (8, 109) dem Themistokles die Ansicht in den Mund, der Sieg der Griechen sei den Göttern und Heroen zu verdanken, welche ihren Neid dagegen gewandt haben, dass Ein Mann von unfrommer und frevelhafter Denkart über Asien und Europa herrschen solle: aus den beiden Motiven des Uebermaasses der Macht und der Ruchlosigkeit der Gesinnung wird hier gewissermaassen ein einziges. Aber auch von Krösos sagt er (1, 34), der Unwille der Gottheit habe sich gegen ihn gerichtet, weil er sich für den glücklichsten aller Menschen gehalten habe, lässt also fast mehr die Folge als die Thatsache seines Glückes das Verhängniss über ihn herbeiführen. Der Gedanke, dass man, wenn jemand sich durch Reichthum und Vornehmheit aufblähen lasse und seinen Stolz in unberechtigter Weise zur Schau trage, das baldige Offenbarwerden des Unwillens der Götter an ihm zu erwarten habe, wird ebenso in einigen erhaltenen Versen einer muthmaasslich euripideischen Tragödie (Eur. Fr. 1027) ausgeführt. Es beruht hierauf, dass man aus Scheu vor den Göttern jede Aeusserung vermied, deren Inhalt die Zuversicht auf den durch eigne Kraft zu gewinnenden Erfolg war, und wenn man ja in Gefahr war an eine solche anzustreifen, sich ebenso ängstlich durch eine den Neid abwehrende Formel deckte wie bei dem Eintreten eines unerwarteten besonderen Glücksfalles. Im Rhesos nimmt der Chor zweimal Gelegenheit, an übermüthige Worte, die er aus dem Munde der Hauptpersonen des Drama's hat vernehmen müssen, solche Wendungen anzuknüpfen, zuerst nachdem Hektor sich vermessen hat, dass er der Hülfe des thrakischen Gastfreundes nicht mehr bedürfe (342), und dann als Rhesos mit seinen denen Hektor's angeblich weit überlegenen Kriegsthaten geprahlt hat (455). In den

Schutzflehenden des Euripides spricht der fromme Theseus davon, dass er die Thebaner wenn möglich durch gütliches Zureden, wenn dieses aber nicht gelinge, durch Waffengewalt dazu bringen wolle, die Leichname herauszugeben, fügt aber, um den hierin liegenden Ausdruck des Selbstvertrauens zu mildern, hinzu, es solle das ohne den Neid der Götter geschehen (358). In der Iphigenia in Aulis desselben Dichters wird zu den Merkmalen eines sittenverderbten Zeitalters auch das gezählt, dass das gemeinsame Streben der Menschen sich nicht dahin richtet, dass kein Neid der Götter eintrete (1096): auch hier schwebt offenbar die Erregung desselben durch übermüthige Gedanken und Reden vor[28]).

Jene Macht, die wir als Vorsehung oder als Schicksal bezeichnen können und die sich in den Göttern persönlich darstellt, greift indessen noch über die Aufrechthaltung der dem Menschengeschlecht gesetzten Schranken und die Herbeiführung von Lohn und Strafe hinaus in das Leben der Einzelnen ein. Sie verleiht den Menschen die Anlagen, sie lässt es an Fingerzeigen über die von ihnen einzuschlagenden Wege nicht fehlen, sie gebietet unbedingt über den Erfolg insbesondere politischer Handlungen. Nicht minder leitet sie die menschlichen Herzen ihren Zwecken gemäss. Ein dem Bias von Priene beigelegter Ausspruch (Diog. L. 1, 88; Stob. 3, 79) lautet dahin, dass man das Gute, das man thue, nicht sich selbst, sondern den Göttern zuschreiben müsse. Den Göttern in erster Linie und erst in zweiter den Richtern ist nach Demosthenes (24, 7) die Freisprechung eines Unschuldigen zu verdanken; nach Isokrates (5, 150) bewirken sie die den höheren Zielen entsprechenden Geschickeswendungen nicht unmittelbar, sondern dadurch, dass sie den Menschen die Gesinnungen gegen einander einflössen, welche jene herbeiführen. Eine ähnliche Grundanschauung lässt auch die Wendung „möge die Gerechtigkeit Leiterin sein“ erkennen, die in der unter Antiphon's Namen erhaltenen Rede gegen die Stiefmutter (13) der Auseinandersetzung eines juristischen Thatbestandes vorangeschickt wird und muthmaasslich nicht hier allein vorkam, sondern öfter formelhaft gebraucht wurde. Darum flehte man die Götter gern um Verleihung der rechten Gesinnung an, und zwar sowohl für sich als für Andere. Eine Stelle des Theognis (759) fügt dem Gebete um Schutz der Bürgerschaft, das sich an Zeus wendet, das an Apollon hinzu, ihr Geradheit des Wortes und des Sinnes zu gewähren. In der achten nemeischen Ode (35—39) richtet Pindar an Zeus die Bitte, dass er

ihm trügerischen Sinn immerdar fern halte, ihn stets auf einfachen Lebenspfaden wandeln lasse. Seine Fürbitte für die junge Stadt Aetna in der ersten pythischen Ode (29), dass sie zu der Zahl der Wesen gehören möge, die dem Zeus wohlgefällig sind, sein Ausspruch in demselben Gedichte (41), dass jede Art von menschlicher Tüchtigkeit von den Göttern stammt, entspringen aus der gleichen Denkart. In den Schutzflehenden des Aeschylos (698—709) schliesst der Chor seinen Gebeten für das äussere Wohlergehen des Volkes von Argos solche für die Erhaltung seiner Gerechtigkeit gegen Fremde, seiner Gottesfurcht und seiner Pietät gegen die Eltern an. Im Anfange seines Hipparchikos stellt es Xenophon als die erste Pflicht eines guten Reiterführers hin die Götter zu bitten, dass sie ihm das zu denken, zu sagen und zu thun eingeben, wodurch seine Führung am gottwohlgefälligsten und ihm selbst, seinen Freunden und seinem Staate am rühmlichsten und nutzbringendsten wird. Demosthenes fleht im Eingange der Rede über die Krone die Götter an, dass sie den Richtern die rechte Treue gegen ihre Pflicht und ihren Eid einflössen mögen. Und so wiederholen sich ähnliche Gebete und Aeusserungen bis auf die spätesten Zeiten des Alterthums herab auf mannigfache Weise[29].

Jedes Gebet, das nicht Dank sondern Bitte zum Inhalt hat, ist ein Versuch einen Einklang zwischen den göttlichen Willen und dem eigenen herzustellen, sei es dass dabei die Möglichkeit einer modificirenden Einwirkung auf jenen in das Auge gefasst, sei es dass nur die Klärung dieses durch Versenkung des Gemüths in das Wesen der Gottheit als das Ziel betrachtet wird, und es leuchtet ohne Weiteres ein, wie sehr jenes Bitten um Einflössung der rechten Gesinnung seinem Begriffe entspricht. Aber überhaupt konnte der antike Mensch in sehr mannigfaltiger Weise sein Gebet zu den Göttern richten, ja in einer Beziehung in noch mannigfaltigerer als der Christ, indem er es auch auf eine Sphäre erstreckte, welche diesem verschlossen ist. Der Christ kann für sich und Andere um äusseres Wohlergehen, um Gelingen für alles Begonnene, um innere Erleuchtung und Läuterung, um Vergebung der Schuld bitten, aber er vermeidet es die Strafgerichte Gottes auf einen Genossen der menschlichen Gemeinschaft herabzurufen, denn keine Empfindung hat das Christenthum tiefer in die Herzen gepflanzt als die, dass es dem Menschen wohl ziemt diese schweigend zu verehren, wenn sie eingetreten sind, nicht aber sie herbeizuwünschen. Ganz anders der

Grieche, hierin dem Hebräer sowohl als dem Römer gleichend. Für ihn war die Uebung der Gerechtigkeit so sehr die hervortretendste Seite in dem Walten der Gottheit, dass ein Streben nach Einklang mit ihrem Willen, welches ihre strafende Thätigkeit unberührt gelassen hätte, ihm unverständlich gewesen wäre; auch fühlte er weder die Verbindung des Mitmenschen mit dem Mitmenschen noch den Zusammenhang der fremden mit der eigenen Schuld deutlich genug um dadurch zur Zurückhaltung gestimmt zu werden. Daher die häufigen Gebete um das Verderben der Frevler, welche wir als Verfluchungen zu bezeichnen uns gewöhnt haben, während der Grieche die Begriffe Gebet und Fluch in Einem Ausdruck — ἀρά — zusammenfasste; wie Beides in seiner Vorstellung zusammenfiel, zeigt vielleicht am deutlichsten die Stelle des euripideischen Hippolytos, wo Theseus die von Poseidon ihm frei gestellten drei Bitten zu Verwünschungen seines Sohnes benutzt (887). Ganz in Uebereinstimmung damit steht die Bezeichnung ‚Flüche und Anrufungen der Götter' — κατάραι καὶ θεοκλυτήσεις —, welche Polybios (23, 10, 7) auf die von zahlreichen Geschädigten gegen den König Philippos ausgestossenen Verwünschungen anwendet. Das Bewusstsein des Fluchenden sich mit dem göttlichen Willen in Einklang zu befinden tritt uns am deutlichsten in einer Stelle des sophokleischen Philoktetes entgegen, in welcher der Held des Stückes ausspricht, dass die Götter, wenn sie gerecht seien — und sie seien es seiner Ueberzeugung nach —, seine Wünsche erfüllen müssten (1035—1039).

Besonders pflegten politisch-religiöse Gemeinschaften auf diejenigen, welche etwa ihre geheiligten Gebote übertreten sollten, die vernichtendsten Gerichte der Götter herabzuflehen. In der uns aus Aeschines (3, 110. 111) bekannten Fluchformel der delphischen Amphiktyonen wird denen, die an dem delphischen Heiligthume sich versündigen sollten, sei es ein Staat oder ein Privatmann oder ein Volksstamm, angewünscht, dass ihr Land keine Früchte tragen, dass ihre Frauen statt der den Vätern ähnlichen Kinder Missgeburten gebären, dass ihre Herden nicht naturgemäss Junge hervorbringen, dass sie im Kriege wie bei der Rechtsprechung und in der Volksversammlung unterliegen, dass sie selbst sammt ihren Wohnungen und ihrem Geschlechte zu Grunde gehen, auch nicht im Stande sein sollen den Gottheiten, denen zunächst die Hut des Heiligthums obliegt, ein wohlgefälliges Opfer darzubringen. Dass diese Form der Verfluchung eine allgemeiner gebräuchliche war, ist aus dem König Oedipus des

Sophokles (269—272) erkennbar, wo Oedipus die Götter bittet, dass denen, die ihn bei der Entdeckung der Mörder des Laios nicht unterstützen würden, weder die Erde Frucht tragen noch die Frauen Kinder gebären und dass sie selbst durch schlimmen Tod umkommen mögen; Aehnliches findet sich auch in dem noch weiter zu erwähnenden Freundschaftsbündniss der Hierapytnier. Es lag darin die Umkehrung eines Segenswunsches, von dem das Gebet des Chores für das Volk von Argos in den Schutzflehenden des Aeschylos (656—697) ein Beispiel bietet und der ohne Zweifel öfter ausgesprochen wurde: vereinigt finden sich jener Fluch und dieser Segenswunsch in den Worten, welche der sterbende Kambyses bei Herodot (3, 65) an die Perser richtet, indem er darin für den Fall der Erfüllung seiner Aufträge Fruchtbarkeit der Felder, der Herden und der Frauen für sie erfleht, für den der Nichterfüllung aber das Gegentheil und einen Untergang gleich dem seinigen. In andern Fällen wurde nur den Uebertretern sammt ihrem Geschlechte der Untergang angewünscht. Aus dem feierlichen Gebete, welches in Athen der Herold beim Beginne jeder Volksversammlung und jeder Rathssitzung vortrug, führen Demosthenes in der Rede über die Truggesandtschaft (71) und Aristophanes in einer parodirenden Umschreibung in den Thesmophoriazusen (349) eine Stelle an, nach der der Verräther des Volkes und des Staates sammt seinem Geschlechte und seinem Hause der Vernichtung anheimfallen sollte; eine ähnliche Fluchformel war in einem inschriftlich erhaltenen Gesetze der Teier (CIG 3044) gegen den neu ernannten Aesymneten für den Fall angewandt, dass er sein Amt missbrauchen sollte, sowie gegen diejenigen, welche ihm den Gehorsam versagen, Seeraub treiben oder sonst die Bürgerschaft schwer schädigen sollten, in einem andern (CIG 3059) gegen die Störer der neu eingesetzten gymnischen Spiele, in einem Dekret von Mylasa (CIG 2691) gegen die, die den darin getroffenen Bestimmungen entgegenhandeln würden. Hieraus lässt sich im Allgemeinen Sinn und Geist solcher Verwünschungen abnehmen, wenn auch die Ausdrücke, in denen sie gefasst waren, nicht immer im Einzelnen erwähnt werden. Die Ionier belegten denjenigen mit einem Fluche, der die von den Persern zerstörten Tempel wieder aufbauen oder an ihren Ruinen etwas verändern würde, damit die Erinnerung an den von dem Nationalfeinde begangenen Religionsfrevel in den Gemüthern wach bleibe (Isokr. 4, 156). Plutarch erzählt im Leben des Aristeides (10), dass zur Zeit der Perserkriege die athenischen Priester auf Grund

einer von Aristeides eingeführten Gesetzesbestimmung einen Fluch gegen einen jeden ausstossen mussten, der mit den Persern Unterhandlungen anknüpfen oder die hellenische Bundesgenossenschaft verlassen würde, und nach den Andeutungen des Aristophanes (Thesm. 337. 365) und Isokrates (4, 157) scheint es, dass sich auch noch später in dem regelmässigen Gebete des Heroldes, mit dem die Volksversammlung eröffnet wurde, ein hierauf bezüglicher Ausdruck erhalten hat. Sehr häufig wird der für Athen charakteristische Fluch des Buzyges erwähnt, der den Stammvater eines attischen Priestergeschlechtes zum Urheber hatte und gegen denjenigen gerichtet war, der einem Andern die allgemeinen Menschlichkeitspflichten nicht erfüllte, indem er ihm rieth, was er selbst für verderblich hielt, ihm Feuer oder Wasser verweigerte, ihm, wenn er verirrt war, den rechten Weg nicht wies, oder auch das Wasser verdarb oder einen Todten unbestattet liegen liess [30]. Vielfältige Gelegenheit die Gegenstände persönlichen Wunsches und Interesses durch Flüche zu bekräftigen bot das Privatleben: so knüpfte nach der Angabe des Demosthenes (36, 52) der Wechsler Pasion in seinem Testamente an die Nichterfüllung seines letzten Willens einen Fluch; so enthält ein in der Nähe von Kyme gefundenes Thongefäss eine Inschrift (CIG 8337), welche seinem Entwender Blindheit androht.

Mit den Flüchen der bisher besprochenen Art, die zur Abwehr zukünftiger Verfehlungen bestimmt sind, sind diejenigen nahe verwandt, durch welche der Fluchende für den Fall, dass er sich selbst einer unerlaubten Handlung schuldig machen sollte, sich Unheil anwünscht. Im Grunde enthält jeder Schwur, besonders jeder eine Zusage bekräftigende, ausgesprochen oder unausgesprochen einen Fluch dieser Art, denn er bedeutet eigentlich die Preisgebung des Schwörenden an die schwersten Strafen der Götter, wenn er die Unwahrheit reden oder das Gelöbniss brechen sollte, ein Verhältniss, auf das Plutarch in den römischen Forschungen einmal (275 d) ausdrücklich aufmerksam macht. Darum wird bereits im dritten Buche der Ilias (298—301) an die Weinspenden, welche den zwischen den Troern und Achäern abgeschlossenen und beschworenen Vertrag bekräftigen sollen, die Verwünschung geknüpft, dass, wenn die einen oder die andern diesen Vertrag brechen sollten, ihr und ihrer Kinder Blut gleich dem Weine zur Erde fliesse und ihre Frauen in fremde Knechtschaft gerathen; dem entsprach die Formel in dem Bundeseide der Molossier, bei dem ein Stier in kleine Stücke zerschnitten und auf

diese Wein geschüttet wurde, es solle dem Bundesbrüchigen ergehen wie dem Stiere und sein Blut vergossen werden wie der Wein (Paroemiogrr. gr. I, 225). Auch sonst werden in den Text staatlicher Verträge gern Verfluchungen für den Fall der Verletzung aufgenommen: so enthält das inschriftlich erhaltene Freundschaftsbündniss der Hierapytnier auf Kreta mit ihren Kolonisten (CIG 2555) für diesen Fall die Androhung des Zornes der Götter sowie der Unfruchtbarkeit der Frauen und des Bodens, das Bündniss der Städte Lato und Olus (CIG 2554) die des Gegentheils alles Guten, der Vertrag der Smyrnäer und Magneter (CIG 3137) die der Vernichtung des Eidbrüchigen nebst seinem ganzen Geschlechte, und Platon giebt im Kritias (119 e) von der Tafel, auf welche die alten Könige der Insel Atlantis schwören mussten, wenn sie zum Richten zusammentraten, die Beschreibung, dass sie ausser den Gesetzen auch die Worte des darauf zu leistenden Eides und der daran im Hinblick auf etwaige Nichtbefolgung geknüpften Verwünschungen enthielt. Nicht minder gaben Einzelne ihren Versprechungen oder sonstigen Versicherungen dadurch Nachdruck, dass sie die Art des Verderbens bezeichneten, das sie treffen sollte, wenn sie sie nicht erfüllten oder unwahr redeten. Agamemnon schwört im neunzehnten Buche der Ilias (258—265) die Briseis nicht berührt zu haben und fügt hinzu, dass, wenn er falsch schwöre, ihn alle die Leiden treffen sollen, durch welche die Götter den Meineidigen heimsuchen. In Xenophon's Anabasis (5, 6, 4) sagt der sinopeische Gesandte Hekatonymos, im Begriffe den Griechen Rath zu ertheilen, wenn er nach bester Ueberzeugung rathe, so möge ihm von den Göttern vieles Gute zu Theil werden, wenn aber nicht, das Gegentheil. Demosthenes ruft in der Rede über die Krone (141) die Götter zu Zeugen dessen an, was er von dem Verhalten des Aeschines in den Angelegenheiten der amphisseischen Lokrer mittheilen will, und bittet sie ihm, wenn er die Wahrheit rede, Glück und Wohlfahrt zu Theil werden, im entgegengesetzten Falle aber ihn des Genusses alles Guten entbehren zu lassen; in der gegen Konon (41) lässt er den Sprecher durch eine ähnliche Alternative seine Erzählung von der ihm durch den Angeklagten zugefügten Misshandlung bekräftigen; in der über die Truggesandtschaft (171. 172) behauptet er an der Gesandtschaft zum Abschlusse des philokrateischen Friedens bloss im Interesse der Loskaufung der athenischen Gefangenen Theil genommen zu haben und will, wenn dies unwahr ist, ganz und gar dem Verderben preisgegeben sein; Aehnliches findet sich in

den Reden gegen Timotheos (66) und gegen Kallikles (24). Lysias erwähnt in der Rede gegen Eratosthenes (10), dass Peison unter eventueller Anwünschung der Vernichtung für sich und seine Kinder ihm gelobt habe ihn gegen Bezahlung eines Talentes frei zu geben. Die feierlichen Eidesformeln, die in Athen sowohl für die Parteien und die Zeugen in den Gerichtsverhandlungen als für diejenigen, welche bei den Apaturien Kinder in die Phratrien einführten, vorgeschrieben waren, enthielten die Worte, dass der Schwörende im Falle des Meineides sammt seinem Hause dem Verderben preisgegeben sein wolle (Andok. 1, 126; Aeschin. 1, 114. 2, 87; Dem. 57, 22. 57, 53. 59, 10)[31]). Ja, der Anthropomorphismus der griechischen Religion hat diese Auffassung des Eides sogar von dem Leben der Menschen auf das der Götter übertragen, denn der bekannte Schwur der Götter bei dem stygischen Wasser bedeutet streng genommen die Bereitwilligkeit des Schwörenden im Falle des Meineides in die Unterwelt hinabzusteigen, sich also seiner Unsterblichkeit zu entkleiden; was damit gemeint ist, sucht Hesiodos in der Theogonie (793—804) so denkbar zu machen, dass der meineidige Gott für die Dauer von acht Jahren aus der Götterversammlung verbannt ist und während dieser Zeit ohne den Genuss von Nektar und Ambrosia athemlos und sprachlos daliegen muss um darauf andere noch schwerere Qualen zu erdulden.

So weit die Verfluchung bisher betrachtet wurde, war sie nur eine eventuelle, im Grunde bestimmt den dabei vorausgesetzten Fall abzuwenden oder als undenkbar erscheinen zu lassen, allein es geschah auch, dass sie bestimmte Personen oder Völkerschaften wegen wirklich begangener Handlungen traf. So mussten die Eumolpiden, als Alkibiades in Athen wegen Entweihung der Mysterien verurtheilt worden war, ihn feierlich verfluchen, die Verfluchung aber später wieder aufheben, als er zurückberufen wurde (Diod. 13, 69; Plut. Alkib. 22. 33). Ein Beispiel eines der allgemein geglaubten Tradition nach in Erfüllung gegangenen Fluches bietet der des Skedasos. Dieser soll, weil spartanische Gesandte seinen Töchtern Gewalt angethan und sie dadurch zum Selbstmorde veranlasst hatten, der Gesammtheit der Spartaner geflucht haben, und die Folge soll die gewesen sein, dass die Spartaner bei Leuktra, wo die Gräber der Mädchen waren, eine Niederlage erlitten; nach Anderen hätten diese selbst vor ihrem Tode den Fluch ausgestossen[32]). Die bekannteste Sage lässt das furchtbare Unheil, das in dem Hause der Atriden wü-

thete, daher entstehen, dass Thyestes nach dem grausen Mahle, mit dem ihn sein Bruder Atreus bewirthete, der Nachkommenschaft desselben einen ähnlichen Untergang anwünschte wie ihn seine eigene gefunden (Aesch. Ag. 1600); einer anderen zufolge war ein Fluch des Pelops gegen die beiden Brüder davon die Ursache (Schol. Il. 2, 105), während sonst auch die Schicksale des Labdakidenhauses auf einen solchen gegen Laios zurückgeführt werden (Ar. Byz. Hypoth. Eur. Phoen.). Allein die häufigste und gewissermaassen berechtigtste Art der hierher gehörigen Flüche ist die der von Eltern gegen ihre Kinder ausgestossenen, von denen die Dichtung mannigfach zu berichten weiss. Bei Homer fleht Althäa die unterirdischen Gottheiten an ihrem Sohne Meleager als dem Mörder ihres Bruders den Tod zu geben und findet Erhörung (Il. 9, 566—572); Amyntor erbittet, weil sein Sohn Phönix sich an seinem Kebsweibe vergangen hatte, von den Erinyen, dass diesem Nachkommenschaft versagt bleibe (Il. 9, 453—457); auch Telemachos fürchtet den Fluch der Mutter, wenn er sie aus dem väterlichen Hause verstiesse (Od. 2, 135). Der Untergang des Hippolytos wird in der Tragödie des Euripides durch den Fluch des Theseus erklärt (44. 1170); Klytämnestra droht in den Choephoren des Aeschylos (912. 924) dem Orestes mit ihrem Fluche; in den thebanischen Tragödien des Aeschylos und Euripides ist wiederholt von der Verfluchung des Eteokles und Polyneikes durch Oedipus die Rede (Aesch. S. 70. 655. 721. 785. 833. 841. 886; Eur. Phoen. 624), nach der jeder von ihnen durch Bruderhand fallen sollte, Sophokles lässt dieselbe dem Polyneikes gegenüber auf der Bühne aussprechen (OK. 1383—1388), und bei der Berühmtheit des Mythos sind ‚Flüche des Oedipus' zu einem sprüchwörtlichen Ausdruck für grosses Unglück geworden (Paroemiogrr. gr. I, 203). Ja, auch diese Form des Fluches ist von dem Leben der Menschen auf das der Götter übertragen worden, denn im Prometheus des Aeschylos (910—912) flucht der vom Throne gestossene Kronos dem Zeus. Wie allgemein man an den Erfolg der Elternflüche glaubte, zeigt Platon im eilften Buche der Gesetze (931 b—931 d), wo er unter Hinweisung auf jene Mythen ausführt, dass nothwendig die Segensgebete der Eltern für fromme Kinder ebenso ihre Erfüllung finden müssen wie diese Fluchgebete; nach einer Stelle Plutarch's (Erot. 766 c) stand ihre Wirkung unter der besonderen Obhut des Zeus Genethlios. Uebrigens ist dabei augenscheinlich die Anschauung maassgebend, dass der Vater und neben ihm bis auf einen gewissen Grad auch die Mutter ein Richter-

amt über die Kinder zu üben hat: der, der ihnen das Leben gegeben hat, ist unter Umständen berechtigt unter Anrufung und mit Hülfe der Götter entweder sein Geschenk zurückzunehmen, indem er ihren Tod herbeiführt, oder dessen Folgen zu beschränken, indem er die Fortpflanzung des ihm fremd und verhasst gewordenen Geschlechts verhindert[38]).

Da die Gesammtheit der Götter auf das Leben der Menschen hauptsächlich durch Handhabung der Gerechtigkeit und durch Einwirkung auf ihre Gesinnungen Einfluss übte, so konnte leicht die Frage entstehen, ob sie auch sonst alle Einzelnheiten des menschlichen Daseins mit aufmerksamem Auge verfolgte. Der Grieche war geneigt diese Frage zu verneinen. Zu demjenigen, worin sich die Frömmigkeit des Sokrates von der der Masse unterschied, gehörte nach Xenophon's (Denkww. 1, 1, 19) Bericht auch das, dass er den Göttern ein Wissen um alles von Menschen Gesagte, Gethane und stillschweigend Geplante, kurz um alle menschlichen Angelegenheiten zuschrieb, während die gewöhnliche Meinung dahin ging, dass sie das Eine wüssten und das Andere nicht wüssten. Xenophon selbst legt zwar dem sterbenden Kyros einen der sokratischen Betrachtungsweise nahe kommenden Ausdruck in den Mund (Kyrop. 8, 7, 22), allein schon seine hauptsächlich im Hipparchikos zu Tage tretende persönliche Ansicht (s. oben S. 74), wonach diejenigen, welche die Götter am regelmässigsten verehren, ihre bevorzugten Lieblinge sind und von ihnen fortwährend durch Vorzeichen Rath erhalten, setzt bei denselben eine gewisse Achtlosigkeit gegen die übrigen Menschen voraus. Wird aber eine solche einmal angenommen, so kann sie in sehr verschiedenen Formen und Graden gedacht werden. Zuvörderst freilich enthielt sie, wie es dem Sinne des genannten Schriftstellers gemäss war, die Aufforderung, durch die von dem Cultus gebotenen Mittel die Gleichgültigkeit in Theilnahme zu verwandeln, allein ebenso gut wie die fromme Religionsübung konnte die Skepsis in ihr Anknüpfungspunkte finden, eine Thatsache, welche für Platon Veranlassung geworden ist die Annahme der Interesselosigkeit der Götter den Menschen gegenüber und die ihrer Bestimmbarkeit durch Opfer und Gebete mehrmals in nahe Beziehung mit einander zu setzen (Rep. 2, 365 d. e. Gess. 10, 885 b. 908 e. 12, 948 c). Je leichter nämlich die Masse der Griechen in Schwanken gerieth, wenn ihr die waltende Gerechtigkeit nicht sichtbar genug entgegentrat, desto weniger ist ihr eine Consequenz der dogmatischen Ansicht zuzutrauen,

nach welcher sich die Aufmerksamkeit der Unsterblichen immer nur von dem sittlich Bedeutungslosen in dem Einzelleben, niemals auch von dem, was an sich Gegenstand ihrer richtenden Thätigkeit zu sein verdiente, abgewandt hätte, und so spiegelte der Ausspruch des Isokrates (12, 186), dass es aus einer vereinzelten Sorglosigkeit der Götter zu erklären sei, wenn das Kriegsglück zuweilen die Würdigen verlasse und die Unwürdigen begünstige, gewiss eine nicht selten vorkommende Auffassung wieder [34]), eine Auffassung, von der sehr allmähliche Abstufungen und Uebergänge zu dem Standpunkte derer hinüberleiten mochten, die den Göttern überhaupt gar kein Interesse an den menschlichen Dingen zuschrieben, wie dies auch Platon's Bekämpfung dieser ganzen Betrachtungsweise im zehnten Buche der Gesetze (899 d—905 d) deutlich fühlen lässt. Für die Beurtheilung der Gesammtanschauungen des Volkes ist indessen diejenige Vorstellung von grösserer Wichtigkeit, nach welcher die nicht von vornherein selbstverständliche Theilnahme der Gottheit durch fromme Annäherung gewonnen werden muss, denn in ihr wurzelt eine Möglichkeit zwischen dem einzelnen Gotte und der das ganze Dasein leitenden Göttermacht einen Unterschied zu machen, durch welche der Polytheismus hier und da logischer erscheint als er sonst sich darstellt. Der einzelne Gott ist dem menschlichen Gebete zugänglicher als die waltende Macht, gleichviel ob diese den persönlichen Namen Zeus trägt oder unbestimmt als Göttliches gefasst wird, und so kann jener zum Mittler des Menschen bei dieser werden. Es versteht sich freilich von selbst, dass der einzelne Gott nicht im Stande ist den durch die höhere Gerechtigkeit bedingten Weltlauf zu wenden, wohl aber kann er auf die Art, wie sich derselbe vollzieht, einen seinem Schützlinge günstigen Einfluss üben. Wie dies gedacht wird, dafür giebt die Erzählung Herodot's (1, 91) von dem Untergange des lydischen Königsgeschlechts einen lehrreichen Fingerzeig. Diesem war wegen des Frevels seines Ahnherrn Gyges der Untergang unentrinnbar, und Apollon strebte vergeblich herbeizuführen, dass statt des frommen Krösos erst seine Söhne davon erreicht würden, wohl aber gelang es ihm einen Aufschub von drei Jahren zu seinen Gunsten zu bewirken. In dieser fast dogmatisch zugespitzten Auffassung des Verhältnisses wird man leicht ein Erzeugniss der delphischen Theologie vermuthen, allein offenbar hatte der Gedanke, dass die Götter als Schutzpatrone mit ihrer Fürbitte für die Menschen eintreten können, auch sonst vielfache Geltung. Bereits die Odyssee (20, 73) zeigt

uns Aphrodite zum Olympos emporsteigend um für ein glückliches eheliches Loos der Töchter des Pandareos bei Zeus in demselben Augenblicke ein Wort einzulegen, in dem sie dem unerbittlichen Geschick anheimfallen; Pindar fleht in der siebenten nemeischen Ode (95) den Herakles an, dass er des Zeus und der Athene Sinn zu Gunsten des Sogenes stimme; vor dem Einfalle des Xerxes war, wie ein bei Herodot (7, 141) mitgetheiltes Orakel den Athenern verkündet die sehr eifrige Verwendung Athene's bei Zeus nicht im Stande eine Aenderung des ihrer Stadt bestimmten Schicksals herbeizuführen. Darum kann die Wirkung menschlichen Gebetes unter Umständen die Verzögerung eines drohenden Geschicks sein, wie das der Diotima nach der Erzählung bei Platon (Gastm. 201 d) eine solche in Betreff der athenischen Pest erreicht hat, wogegen bei Aeschylos (Pers. 741) das Bemühen des Dareios den Persern hinsichtlich ihrer unabwendbaren Niederlage eine ähnliche Vergünstigung zu verschaffen sich als erfolglos erweist. Im Uebrigen blieb, da dem Volksglauben zufolge das Einwirken der Vorsehung nicht das ganze Leben in allen seinen Besonderheiten umfasste, für das, was man von einzelnen Göttern erhoffen oder auch befürchten konnte, ein hinreichender Spielraum: begegnet doch in jedem Dasein so manches Erfreuende und Betrübende, das weder schwer genug wiegt um als Lohn der Tugend oder Strafe der Sünde betrachtet zu werden noch als Fingerzeig für den einzuschlagenden Weg des Handelns sich darstellt. Ob der Ertrag des Landbaues oder der Viehzucht, des Handels oder der Gewerbthätigkeit ein grösserer oder geringerer ist, ob die Geburt eines Kindes leichter oder schwerer von Statten geht, ob eine im Allgemeinen leidliche Gesundheit etwas häufiger oder etwas seltener gestört wird, sind Dinge, die an und für sich den allgemeinen Glücksstand nicht wesentlich verändern, und selbst das gelegentliche Eintreten eines härteren Schlages wie des Verlustes eines geliebten Angehörigen brauchte zuerst nur als ein Tribut an das unausweichliche Gesetz der menschlichen Natur betrachtet zu werden. Darum konnte man Asklepios um Heilung, Demeter um den Segen des Feldes, Hermes um geschäftlichen Gewinn, Eileithyia um leichte Geburt anrufen oder auch dem Zeus in einer der verschiedenen Gestalten, die ihm der lokale Cultus gegeben hat und die sein erhabenes Amt als Hüter der sittlichen Ordnung nicht decken, den Herzenswunsch vortragen, ohne eine Durchbrechung der ewigen Weltgesetze zu verlangen.

Allerdings wäre die Annahme eine irrthümliche, dass nach der

vorherrschenden Volksanschauung zumal der älteren Zeiten der einzelne Gott dem menschlichen Geschlechte ohne Weiteres wohlwollender und theilnahmvoller gegenübergestanden hätte als die Gesammtheit der Götter; im Gegentheil. Die offenbar nicht ohne priesterlichen Einfluss ausgebildete Sage enthält die mannigfachsten Züge, in denen ein Gott sich den Menschen missgünstig, ja feindlich erweist, und die Vorstellung vom Neide, die in ihrer Beziehung auf die Gesammtheit der Götter nur einer besonderen Form der göttlichen Gerechtigkeit Ausdruck giebt, gewinnt eine völlig buchstäbliche Bedeutung, wenn sie auf den einzelnen Gott angewandt wird. Die Art, wie Aeschylos seinen Zeus dem Prometheus wegen der den Menschen verliehenen Gaben zürnen lässt, ist freilich durch die eigenthümlichen theosophischen Absichten des Dichters bedingt, aber immerhin ruht sie auf dem Grunde der allgemeinen Anschauung von dem Verhältnisse, das zwischen den Bewohnern des Olymps und denen der Erde waltet. In der Odyssee verfolgt die Ungunst Poseidon's nicht bloss den Odysseus wegen der Blendung des Polyphemos, sondern richtet sich auch gegen die Phäaken, weil sie ihn arglos in seine Heimat geleitet haben. Fast unzählbar sind die Mythen, in denen sich Götter an Menschen wegen zufälliger Verletzungen oder Vernachlässigungen auf das schwerste rächen, von dem Zorne der Here gegen ihre Nebenbuhlerinnen Alkmene und Io und deren Nachkommenschaft bis zu der Feindseligkeit Here's und Athene's gegen die Troer wegen des Parisurtheils und der Sendung des kalydonischen Ebers durch Artemis wegen des von Oeneus versäumten Opfers. Zwei besonders auffallende Beispiele werden von Timon in Plutarch's Schrift über die späte Strafe der Gottheit (557 c. d) in polemischem Interesse hervorgehoben: es sind die des Apollon, der die Bewohner von Pheneos durch eine Ueberschwemmung dafür strafte, dass Herakles den ihm geraubten Bogen in ihre Stadt getragen hatte, und der Athene, die für die Verletzung ihres trojanischen Heiligthums durch Aias hinterher von seinen lokrischen Landsleuten während der Dauer eines tausendjährigen Zeitraumes Sühnung verlangt. Für uns sind dieselben darum am meisten lehrreich, weil sie es recht unverkennbar machen, dass diese Vorstellungsweise keineswegs bloss auf Rechnung des Bedürfnisses der Poesie zu setzen ist, die mit den Göttern nicht immer respektvoll umgeht, sondern dass gerade die Cultuslegende an ihr einen sehr hervorragenden Antheil hat. Offenbar war ein ursprünglich abgeneigtes Verhalten der Götter gegen die Menschen von

Alters her auch religiöse Voraussetzung. Wie sehr es dem Volksbewusstsein stets als möglich und natürlich erschienen ist, zeigt mit besonderer Deutlichkeit eine Fabel, die Babrios (10) poetisch eingekleidet hat, deren Inhalt aber unzweifelhaft lange vor ihm entstanden ist. Danach erschien einst einer hässlichen Sklavin, der ihr in sie verliebter Herr durchaus den Willen that und die sich dafür der Aphrodite durch Opfergaben aller Art dankbar zu erweisen suchte, die Göttin im Traume und belehrte sie, dass sie nicht um sie zu begünstigen sondern nur um ihren Herrn zu züchtigen diesem eine so thörichte Leidenschaft eingeflösst habe. Sie ist der rohe Reflex einer Anschauung, die in geschichtlicher Zeit auch den höheren Lebensregionen nicht fremd war, denn wie bei Thukydides (7, 77, 3) der fromme Nikias eine mögliche Erklärung seiner Unfälle in der Missgunst eines Gottes findet, so wird auch in der Kyropädie Xenophon's zweimal (1, 6, 18. 5, 2, 12) der zu erwartende Erfolg eines Feldherrn von der Bedingung abhängig gemacht, dass nicht etwa ein Gott ihn schädige. Insbesondere erhielt sich fortwährend die Vorstellung, dass ein Gott es nicht vergisst, wenn man ihn im Cultus vernachlässigt. Bei Herodot beweist Pan den Athenern dadurch sein besonderes Wohlwollen, dass er sie wegen der Versäumniss warnt, welche sie sich gegen ihn hatten zu Schulden kommen lassen, und ihnen dadurch den Anstoss giebt ihm einen Tempel zu errichten (6, 105). Selbst ein Mann von so erleuchteter Religiosität wie Xenophon schrieb die Bedrängniss, in der er sich nach seiner Ankunft in Lampsakos vorübergehend befand, dem Umstande zu, dass er dem Zeus Meilichios lange nicht geopfert hatte (Anab. 7, 8, 4), und versah, als er in Skillus der Artemis einen Tempel errichtete, diesen mit einer Inschrift, welche den Zorn der Göttin für den Fall androhte, dass man ihr nicht den Zehnten darbrächte (Anab. 5, 3, 13). Immerhin aber ist der einzelne Gott der Einwirkung des Menschen zugänglicher als die Gesammtheit der Götter oder Zeus als oberster Hüter der Weltordnung, ja, wenn er durch Vernachlässigungen verletzt wird, so äussert sich auch darin seine Bestimmbarkeit, und diese ist es, an die der Cultus anknüpft. Das Opfer, das Gebet, die Tempelprocession, der Chorreigen, namentlich auch die zu seinen Ehren veranstaltete Selbstdarstellung körperlicher Kraft und Schönheit im gymnischen Wettkampfe sind Mittel, deren sich Personen, Familien oder Bürgergemeinen bedienen um seine Gleichgültigkeit in Theilnahme für sich zu verwandeln und an ihm einen Schutz und Hort zu gewinnen.

Je sicherer im Uebrigen nach dem allgemeinen Glauben der
riechen die göttliche Gerechtigkeit im irdischen Leben sich offen-
arte, um so weniger erheischte, wie es leicht scheinen kann, ihr
religiöses Bedürfniss den Gedanken an Lohn und Strafe nach dem
Tode; auch ist er den homerischen Gedichten, welche in so vielen
Beziehungen auf lange Zeit hinaus die Anschauungen der Nation be-
stimmten, im Wesentlichen fremd. Nichtsdestoweniger waren Keime
lesselben bei einzelnen Stämmen ohne Zweifel von jeher vorhanden,
nd in den auf Homer folgenden Perioden bildet er sich immer
ehr aus und erlangt immer allgemeinere Geltung. Zuerst andeu-
ngsweise in einer Stelle der Odyssee (4, 561—569), bestimmter
den Werken und Tagen des Hesiodos (167—173), dann öfter bei
achfolgenden Dichtern (Ibyk. Fr. 37; Athen. 15, 695 b) tritt die
orstellung auf, dass hochbegnadigte Menschen ohne eigentlich zu
erben zu den Inseln der Seligen entrückt und so auf eine Mittel-
ufe zwischen menschlichem und göttlichem Dasein erhoben werden;
f der andern Seite vermehrt die Sage allmählich die Zahl derer,
ie ihre Ueberhebung gegen die Götter in der Unterwelt büssen
üssen. Ursprünglich erscheint das, was der Sünder nach dem Tode
artet, nur als eine Fortsetzung ihrer Qualen im Leben, wird der
eelenzustand, der ebensowohl die Ursache als die Folge ihrer Ver-
ehlung ist, in die Unterwelt projicirt, zuerst vielleicht vermöge
iner kühnen Bildlichkeit des Ausdrucks, die das im Leben unver-
nderlich Dauernde als noch nicht einmal mit dem Augenblicke des
Sterbens abgeschlossen bezeichnet, dann aber auch weil ein gewisser
Gerechtigkeitssinn in der Vorstellung einer Verlängerung über den
Tod hinaus seine Befriedigung findet. Schon ein Ausspruch Agamem-
non's in der Ilias, nach welchem der Meineid noch nach dem Tode
gebüsst wird (3, 278; vergl. 19, 259), lässt beide Weisen der Er-
klärung zu, noch mehr diejenigen Sagen von im Hades sich voll-
ziehenden Strafen, die wir als die frühesten anzusehen ein Recht
haben und die sich auf Tityos, Tantalos und Sisyphos beziehen.
Ueber das, was diese dort zu erleiden haben, enthält das eilfte Buch
ler Odyssee (576—600) einen Bericht, welcher zwar wahrscheinlich
ünger als die allermeisten übrigen Partieen des Gedichts, aber den-
och älter ist als die übrigen uns bekannten Erzählungen scheinbar
hnlichen Inhalts. Dem Tityos fressen zwei Geier an der Leber:
e sind der mythische Ausdruck für die wilden Begierden, die im
eben an ihm genagt haben und die Ursache waren, dass er sich selbst

an der hehren Leto, der Mutter von Apollon und Artemis, vergriff. Tantalos bemüht sich vergeblich mit dem zu seinen Füssen fliessenden Wasser seinen Durst zu stillen oder eine von den über seinem Haupte schwebenden Früchten zu erreichen: darin spiegelt sich dieselbe nie befriedigte Unersättlichkeit, in Folge deren er selbst ein Glück wie die Tischgenossenschaft des höchsten Gottes nicht dankbar zu geniessen vermochte. Sisyphos strebt unaufhörlich den gewaltigen Stein bergauf zu wälzen um ihn, wenn er beinahe am Ziele angelangt ist, wieder herabrollen zu sehen: leicht erkennt man das Sinnbild des die seinem Können gesetzten Schranken verkennenden und darum immer neuen Enttäuschungen unterliegenden Menschengeistes. Die Verbindung der Drei zu einem Ganzen kann nicht besser charakterisirt werden als es durch die Worte Welcker's in der griechischen Götterlehre (1, 817) geschehen ist: „Die drei wunderschönen Bilder natürlicher Strafen, rächende Schatten der Fehler selbst, die ähnliche Folgen in sich tragen, waren einzeln, als so viele Entdeckungen über das Wesen menschlicher Natur, erfunden worden; der Dichter hat sie in der mythischen Dreizahl zusammengruppirt [35].“ Aber diejenigen, denen das Eintreten der Bestrafung nach dem Tode wichtiger erschien als der innere Zusammenhang zwischen der Verfehlung und dem Bilde, das sich die Phantasie von ihren Folgen entwarf, vermehrten allmählich die Beispiele und vermannigfaltigten die Formen der Büssung ohne die tiefe Poesie jener echten Mythen festhalten zu können. Ein episches Gedicht Namens Minyas, dessen Pausanias (4, 33, 7. 9, 5, 4. 10, 28, 1) Erwähnung thut und das ebenso wie die in gleichem Zusammenhange (10, 28, 4) genannten Nosten an derartigem Stoffe reich gewesen zu sein scheint, liess die Sänger Thamyris und Amphion im Hades wegen der kecken Worte leiden, die sie gegen die Musen und die delischen Gottheiten geschleudert hatten; ungefähr zu derselben Zeit haben sich wohl die für uns noch lehrreicheren Sagen von dem Lapithenkönige Ixion und von den Töchtern des Danaos ausgebildet. Jener wird in der Unterwelt an ein feuriges Rad gefesselt, weil er seinen Schwiegervater in heimtückischer Weise ermordete und darauf, als Zeus sich seiner erbarmt und ihn entsühnt, ja sogar seiner Tischgemeinschaft gewürdigt hatte, nach dessen erhabener Gemahlin trachtete: in dieser Erzählung waltet nur das Streben auf gehäufte Missethaten eine recht furchtbare Strafe folgen zu lassen; dagegen fehlt nicht bloss die Einheit eines geschlossenen Charakterbildes, sondern es ist auch Ein-

zelnes aus den älteren Sagen herübergenommen, die Tischgenossenschaft mit dem höchsten Gotte und die Undankbarkeit gegen ihn aus der von Tantalos, das Vergreifen an einer Göttin aus der von Tityos. Ebenso ist bei den Danaiden, die unablässig Wasser in ein durchlöchertes Fass schöpfen müssen, weil sie ihre Gatten in der Brautnacht getödtet haben, die Vorstellung eines fortwährenden vergeblichen Bemühens von der männlichen Thätigkeit des Sisyphos auf eine weibliche übertragen, aber eine Beziehung zwischen dieser Strafe und der That ist gleichfalls nicht vorhanden. So legen diese Fabeln, obwohl man die in ihnen sich vollziehende Entwickelung nicht in jeder Hinsicht als eine fortschreitende ansehen kann, in Verbindung mit dem Glauben an die Inseln der Seligen von dem zunehmenden Interesse Zeugniss ab den auf das irdische Leben folgenden Zustand als eine selbständige Daseinssphäre anzuschauen, allein ein Verlassen der Grundvoraussetzungen der homerischen Weltansicht ist weder durch jene noch durch diesen gegeben. Denn insofern danach nur bei hervorragend ausgezeichneten Helden oder ausnahmsweise schweren Frevlern die Wirkungen der Seinsbeschaffenheit oder der Handlungsweise über das irdische Leben hinausreichen, bleibt damit völlig vereinbar, dass Menschen durchschnittlicher Art nach dem Tode zu dumpfen und nahezu bewusstlosen Schattenwesen herabsinken, wie es die Abgeschiedenen Homer's sind. Für solche können daher die angeführten Vorstellungen einen durchgreifenden sittlichen Impuls nicht enthalten, höchstens können sie auf sie als Abschreckung vor dem äussersten Maasse des Unrechtthuns wirken.

Im Laufe der Zeit aber bildete sich unter den Griechen auch der Glaube aus, dass allen Menschen ohne Ausnahme nach dem Tode eine Vergeltung für das im diesseitigen Leben Gethane zu Theil werde, ein Glaube, dessen anerkannte Herrschaft in der attischen Periode wohl schliessen lässt, dass er schon gegen die Zeit der Perserkriege ziemlich allgemein war. Es waren darauf zwei sehr verschiedenartige Ideen von Einfluss, von denen die eine mehr der speculativen Theosophie, die andere mehr der populären Anschauung angehörte, die aber leicht zusammenwachsen konnten, nämlich die von der Seelenwanderung und die von dem Todtengerichte. Die Lehre von der Seelenwanderung, deren Ursprung Herodot (2, 123) aus Aegypten ableitet, scheint in Griechenland hauptsächlich durch die Orphiker verbreitet worden zu sein, während zugleich einige Philosophen, wie die Pythagoreer und Empedokles, dann nach ihrem

Vorgange Platon, sie sich mit Vorliebe aneigneten. Sie kam im Wesentlichen darauf hinaus, dass die Seele eine längere Reihe von Daseinsformen theils unter oder über der Erde, theils auf der Erde in Pflanzen-, Thier- oder Menschengestalt zu durchlaufen hat und dass sie in jeder nachfolgenden die Vergeltung für ihr Verhalten in der vorhergehenden erntet, und es konnten sich in sittlicher Beziehung besonders insofern an sie verschiedene Betrachtungsweisen heften, als hier mehr betont wurde, wie der gegenwärtige Zustand des Gebundenseins an den Körper die Busse für eine frühere Verschuldung bilde, dort mehr, wie für das in demselben Gethane in einem späteren Lohn oder Strafe zu erwarten sei. In eine eigenthümliche Verbindung nicht bloss mit der Vorstellung von dem Todtengerichte, sondern auch mit der seit Hesiodos bekannten von den Inseln der Seligen bringt sie bereits Pindar in der zweiten olympischen Ode (57—83). Nach der dort gegebenen Schilderung unterliegen diejenigen, welche auf Erden freveln, bei ihrem Eingange in den Hades einem strengen Gericht, während die Tugendhaften nach dem Tode eines heitern und schmerzlosen Daseins theilhaftig werden; was die Verstorbenen im Hades sich zu Schulden kommen lassen, büssen sie bei ihrer Wiedereinkehr in das diesseitige Leben; und wer dreimal hier oben und ebenso oft dort unten von schwerer Verfehlung rein zu bleiben vermocht hat, wird zuletzt zu den Inseln der Seligen geführt und geniesst daselbst der beglückenden Gemeinschaft mit den grössten Helden, von denen die nationale Ueberlieferung Kunde giebt. Einige ergänzende Züge zu diesem Bilde bieten zwei erhaltene Bruchstücke von Todtenklagen des Dichters (Fr. 95. 98), von denen das eine die Freuden der Guten im Jenseits des Näheren ausmalt, das andere das Loos der Fürsten und der durch ausgezeichnete Begabung hervorragenden Männer daraus ableitet, dass sie auf den früheren Daseinsstufen jene ursprüngliche Schuld, durch welche sie in den Kreislauf des Lebens hinabzusteigen genöthigt wurden, hinreichend gesühnt haben [36]). Dass der Gedanke dieses Kreislaufes gern als ein Eigenthum exclusiver Kreise betrachtet wurde, deutet Pindar (Ol. 2, 85) selbst an, und damit steht es durchaus in Uebereinstimmung, dass Platon, der von ihm im Interesse seiner eigenen Theorie sehr gern Gebrauch macht (Phädr. 248c. Rep. 10, 615a. Staatsm. 271b. Tim. 42b), ihn aus den Geheimlehren der Orphiker herleitet (Krat. 400c. Phaedon 62b. 69c. Gess. 9, 870d) [37]); dagegen war der des aller Menschen nach dem Tode wartenden Ge-

richtes wenigstens in Athen während der Blütezeit der dortigen Litteratur Gemeingut. Nur hinsichtlich derjenigen, welche das Richteramt üben, herrscht ein gewisses Schwanken. Pindar hüllt in der zweiten olympischen Ode durch einen absichtlich unbestimmt gewählten Ausdruck (δικάζει τις, 59) die Sache in Dunkel; Aeschylos (Hik. 230. Eum. 273) nennt den Gott Hades selbst; die geläufigste Vorstellung aber scheint die gewesen oder doch allmählich geworden zu sein, dass Minos, Rhadamanthys und Aeakos die Todtenrichter sind. Sokrates erwähnt in der platonischen Apologie (41 a) ihre vielfache Verbreitung, Platon selbst setzt sie in der Ausführung des eschatologischen Mythos, den er in der Gorgias einflicht, als bekannt voraus (523 e), und bei späteren Schriftstellern, zu denen auch der Verfasser des dem Platon nachgebildeten Dialogs Axiochos gehört (371 b), erscheint sie als die allgemein feststehende [38]); dass jedoch auch Vermittelungen und Modificationen möglich waren und vorkamen, zeigt der Umstand, dass Isokrates im Euagoras (15) dem Aeakos, und zwar ihm allein, die Stellung eines Beisitzers des Pluton und der Persephone zuschreibt. Dabei ist von Interesse, wie sogar hierauf die homerische Dichtung trotz der sie durchziehenden völlig abweichenden Grundanschauungen ihren Einfluss geübt hat, denn die Aufnahme des Minos unter die Todtenrichter ist durch die Stelle des eilften Buches der Odyssee (568—571) bewirkt worden, welche ihn die richtende Thätigkeit, die ihn im Leben auszeichnete, noch unter den abgeschiedenen Schatten fortsetzen lässt, obwohl bei dieser an nichts weniger als an eine Urtheilsprechung über Handlungen des vergangenen Lebens gedacht ist, und die des Rhadamanthys durch die Stelle des vierten Buches (564), in der er gleich dem Menelaos nach seinem Abscheiden als ein Bewohner des elysischen Gefildes dasteht, während Aeakos wegen des weitverbreiteten Rufes seiner Gerechtigkeit ihnen beigesellt wurde. Im Uebrigen ist nichts erklärlicher als dass die Phantasie des Volkes die Strafen, die der Bösen im Hades warteten, mannigfaltiger sich ausgestaltete als die Belohnungen der Guten. Ein Rhetor, der Verfasser der ersten Rede gegen Aristogeiton, deutet an, dass die Unterweltsstrafen ein beliebter Vorwurf der Maler waren, und thut dabei der allegorischen Figuren der Verfluchung, der Schmähung, des Neides, des Aufruhrs und des Streites Erwähnung, welche auf solchen Bildern den Frevlern gern als rächende Dämonen beigesellt wurden (52); auf dem uns durch die Beschreibung des Pausanias näher bekannten Beispiele eines Bildes

solcher Art, der Unterweltsdarstellung des Polygnot in der Lesche zu Delphi, stand einem Tempelräuber eine strafende weibliche Gestalt zur Seite und wurde ein Mann, der seinen Vater im Leben gemisshandelt hatte, von diesem am Ufer des Acheron erhenkt (Paus. 10, 28, 1. 2). Dem gleichen Gedankenkreise entstammt der in den Fröschen des Aristophanes (147. 274) berührte Glaube, dass die Verletzer des Gastrechts, die Vatermörder und die Meineidigen im Hades im Kothe liegen; neben dieser Strafform erwähnt Platon einmal (Rep. 2, 363 d) als bei Dichtern öfter vorkommend die des Wassertragens in einem durchlöcherten Gefässe, also dieselbe, welche nach der alten Sage die Danaiden traf; auf dem Unterweltsgemälde des Polygnot war sie über die in die Mysterien nicht eingeweihten Frauen verhängt (Paus. 10, 31, 3), eine Vorstellung, auf welche auch der Komiker Philetäros in einem Fragment (17) und Platon im Gorgias (493 b) anspielen, letzterer indem er eine philosophische Ausdeutung, die sie gefunden hat, bespricht. Hiermit bedeutungsverwandt ist das von Kratinos in einer Komödie (Fr. 353) und von mehreren Malern (s. Plut. M. 473 c; Plin. n. h. 35, 137) benutzte Schicksal des Mannes, der ein Seil flicht und dem ein Esel dies immer wieder auffrisst; auf dem Bilde Polygnot's war er, ohne Zweifel nach dem Vorgange eines früheren Dichters, durch die Beischrift als Oknos, d. h. als allegorische Figur der Saumseligkeit bezeichnet (Paus. 10, 29, 2), was erkennen lässt, dass jener Tiefsinn, dem die alten Mythen von Tityos, Tantalos und Sisyphos ihren Ursprung verdankten, nicht durchaus geschwunden war, und in diesem Sinne wurde das Seil des Oknos sprüchwörtlich (s. Paus. a. a. O. und Prop. 4, 3, 21)[39]. Die so verbreiteten Anschauungen aber wirkten mächtig auf die Gemüther, denn Manche, die sie in jüngeren Jahren verlacht hatten, begannen, wie Platon in der Republik (1, 330 d) erzählt, beim Herannahen des Todes daran zu glauben und im Gedanken an die begangenen Versündigungen von heftiger Furcht ergriffen zu werden. Indessen fehlte es auch dem Bilde, das man sich von den der Guten wartenden Belohnungen entwarf, nicht an Lebendigkeit. Anknüpfend an die Lehren einer Weisheit, die er als eine nicht Allen zugängliche bezeichnet, schildert Pindar in der zweiten olympischen Ode ihr Dasein als ein völlig müheloses, und ganz allgemein begegnen wir der Auffassung, dass es durch die Reize einer edlen Geselligkeit, durch den Verkehr mit gern gesehenen und bedeutenden Menschen verschönt ist. In erhaltenen Versen eines Klagliedes auf einen

Verstorbenen (Fr. 95) besingt der eben genannte Dichter, wie sie inmitten einer herrlichen Vegetation an Reiterkünsten und gymnischen Uebungen, an Würfelspiel und Musik sich ergötzen, während die Weihrauchspenden an die Götter auf ihren Altären nie aufhören; ihre Mahlesfreuden machte Musäos einmal zum Gegenstande einer Ausführung, die Adeimantos in Platon's Republik (2, 363 c) in das Lächerliche zieht, indem er sie so wendet, als ob danach immerwährende Trunkenheit den Lohn der Tugend bilden sollte; Hypereides preist in der Leichenrede auf die im lamischen Kriege Gefallenen (col. 13) den Empfang, welcher dem Leosthenes bei seiner Ankunft in der Unterwelt von Seiten der mythischen Heroen des trojanischen Krieges und der Helden der Perserkriege zu Theil werden wird; Viele wünschten, wie in Platon's Phädon (68 a) erwähnt wird, zu sterben um geliebte Menschen, die sie durch den Tod verloren hatten, im Hades wiederzusehen. Von der Allgemeinheit dieses Glaubens legen auch die Ausdrücke Zeugniss ab, in denen Sokrates bei Platon vor seinem Abscheiden aus dem Leben seinen eigenen Erwartungen Ausdruck giebt, denn im Phädon (63, b. c) sagt er, er hoffe nach dem Tode zu guten Menschen zu kommen, und es heisse längst (*πάλαι λέγεται*), dass es den Guten nach dem Tode viel besser gehe als den Schlechten, und in der Apologie (40 c. 40 e—41 c) freut er sich unter Bezugnahme auf das darüber Gesagte (*τὰ λεγόμενα*) auf das Zusammentreffen mit so vielen herrlichen Männern der Vorzeit. Um so mehr erklärt sich, dass man, da man doch Angehörige und Freunde durchschnittlich für tugendhaft zu halten geneigt war, sich gewöhnte, die Verstorbenen einfach die ‚Seligen' — *μακάριοι, μακαρῖται* — zu nennen (Stob. Anthol. 121, 18 a[40]); Pl. Gess. 12, 947 d; Xen. Ages. 11, 8), ja, dass ‚in die Seligkeit' — *ἐς μακαρίαν* — zu einer Verwünschungsformel werden konnte (Ar. Ri. 1151; Pl. Hipp. m. 293 a; Antiphan. Fr. 234)[41]), ähnlich wie wir wohl von einem Befördern in das Himmelreich reden.

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob in den Augen derjenigen, welche sich nicht gerade die theosophische Ansicht von dem Kreislaufe des Lebens und dem Bedingtsein des jedesmaligen Schicksals durch das Verhalten auf einer vorangehenden Daseinsstufe angeeignet hatten, sondern der schlichten populären Auffassung folgten, die jenseits des Todes geübte Gerechtigkeit von derselben Macht abhängig war, welche auf Erden die sittlichen Ordnungen wahrte, oder ob sie die beiden Sphären als völlig getrennt betrachteten.

Auf den ersten Blick scheint Alles für die letztere Ansicht zu sprechen. Der Ausdruck des Aeschylos (Hik. 231), dass ein anderer Zeus in der Unterwelt das Recht verkünde, betont in unzweideutiger Weise die Selbständigkeit des Hades, und ebenso schliesst die Vorstellung eigener Todtenrichter den Gedanken an eine Unterordnung unter das Walten des höchsten Gottes strenggenommen gänzlich aus. Allein völlige Consequenz darf man auf einem seiner Natur nach so dunkeln Gebiete am wenigsten erwarten, und so kennt denn auch der Volksglaube in den Erinyen, die bald mit Zeus und bald mit Hades in Beziehung gesetzt werden, bald in der Oberwelt und bald in der Unterwelt sich thätig zeigen, ein verbindendes Glied. Wie deren Einfluss auf die Verstorbenen gedacht wurde, lässt sich im Ungefähren aus einem dem Pythagoras zugeschriebenen Ausspruche abnehmen, nach welchem die Erinyen die ungereinigten Seelen der Abgeschiedenen in unzerbrechlichen Fesseln gefangen halten (Diog. L. 8, 31), denn da in demselben Zusammenhange Hermes als Führer der Seelen genannt wird, so schloss sich derselbe gewiss an eine allgemeiner herrschende Anschauung an. Um so weniger kann es überraschen, wenn wir hier und da Aeusserungen begegnen, die auf ein Hinauswirken der das diesseitige Leben beherrschenden Gerechtigkeit in das jenseitige zu deuten scheinen. So sagt Sokrates in der platonischen Apologie (41 d), einem guten Manne könne weder im Leben noch im Tode etwas Schlimmes widerfahren und seine Angelegenheiten werden von den Göttern nicht vernachlässigt; noch bemerkenswerther ist die Aeusserung des Hypereides in der Grabrede auf die im lamischen Kriege Gefallenen (Stob. Anthol. 124, 36): „Wenn aber im Hades Bewusstsein und Fürsorge von Seiten des Daemonion ist, wie wir annehmen, so dürfte es wohl der Fall sein, dass denjenigen, welche der Verehrung der Götter, die aufgelöst wurde, Beistand geleistet haben, die meiste Sorgfalt von Seiten des Daemonion zu Theil wird.“

Die Richtung der Phantasie auf das jenseitige Leben zu verstärken und die darauf bezüglichen Hoffnungen zu beleben trugen sehr wesentlich die eleusinischen Mysterien bei, namentlich in Athen, wo die grosse Mehrzahl der Bürger zu ihnen Zutritt hatte. Ihre Geltung, die im Laufe der Zeit immer mehr wuchs, beruhte allem Anschein nach am meisten auf dem gern ausgesprochenen Glauben an einen Vorzug, auf welchen die Theilnehmer dereinst im Hades zu rechnen hatten. Vielleicht den bestimmtesten Ausdruck geben diesem

Glauben die Verse des sogenannten homerischen Hymnos auf Demeter, der gewissermaassen als eine heilige Urkunde der Eleusinien angesehen werden kann (480—482):

> Selig wer diese geschaut hat der Menschenkinder auf Erden:
> Wer ungeweiht und des Heil'gen untheilhaft, nimmer wird gleiches
> Loos der haben, nachdem er verschied, im schaurigen Dunkel;

aber auch Pindar pries in einem Todtengesange (Fr. 102) denjenigen glücklich, der, nachdem er jene Weihen geschaut habe, unter die hohle Erde gehe, weil er des Lebens Ende und gottverliehenen Anfang kenne, und Sophokles liess in gleichem Sinne eine seiner Personen sagen (Fr. 753):

> Wie dreimal selig die
> Der Menschen, die, nachdem sie diese Weih'n geschaut,
> Zum Hades geh'n; denn diesen ist allein verlieh'n
> Zu leben und den Andern nichts als Elend dort.

Ebenso bezeichnet Isokrates im Panegyrikos (28) die eleusinische Weihe als eine solche, ‚deren Theilnehmer in Bezug auf das Ende des Lebens und das gesammte Dasein süssere Hoffnungen haben.' Dass hierdurch an eine Cultushandlung Folgen geknüpft wurden, welche man sonst durch das sittliche Verhalten im Leben bedingt glaubte, wurde freilich hier und da als ein Widerspruch empfunden; soll doch der Kyniker Diogenes sich darüber lustig gemacht haben, dass nach consequenter eleusinischer Auffassung Männer wie Agesilaos und Epaminondas dereinst im Kothe schmachten müssen, während dem unbedeutendsten und vielleicht nicht einmal makellosen athenischen Spiessbürger, weil er in die Mysterien eingeweiht war, die Inseln der Seligen offen stehen (Diog. L. 6, 39; Plut. M. 21 f); allein im Allgemeinen scheint man die Lösung desselben nicht gerade als schwierig betrachtet zu haben. Derselbe Platon, der sich in der Republik (2, 366 a) mit bitterer Schärfe über jene Orphiker äussert, welche sich anheischig machten durch ihre Weihungen und Sühnmittel die Unterweltsstrafen abzuwenden, spricht in einer Stelle des Menon (81 a. b) nicht ohne Anerkennung von den auf die zukünftigen Dinge bezüglichen Lehren mancher eleusinischen Priester und Priesterinnen — denn offenbar sind solche gemeint —, die es sich angelegen sein lassen von dem Rechenschaft geben zu können, was sie verrichten — *ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι* —, und charakterisirt ihre Ansichten folgendermaassen: „sie sagen nämlich, dass die Seele des Menschen unsterb-

lich sei, und bald ein Ende nehme, was man sterben nenne, bald aber wieder entstehe, jedoch niemals untergehe: deshalb müsse man das Leben so heilig wie möglich führen.“ Wie die Worte zeigen, bestanden die pflichtmässigen Obliegenheiten dieser Personen nur in der Verrichtung von Cultushandlungen, war deren dogmatische Ausdeutung Sache ihrer individuellen Neigung und Befähigung, aber sie liebten es dieselbe so zu geben, dass der den Eingeweihten verheissene Vorzug im zukünftigen Leben auf die sittlich Untadelhaften bezogen erschien. Anknüpfungspunkte für eine solche Umbiegung der ursprünglichen eleusinischen Verheissung mochten sich mannigfach bieten. Die eigentlichen Uebelthäter waren als Unwürdige von der Weihe der Eleusinien von vornherein ausgeschlossen [42]), aber die Feier bot auch ihren Theilnehmern vor Allem ein begeisterndes Schauen, und da die griechische Lebensansicht diesem einen mächtig läuternden Einfluss auf das Gemüth zuschrieb, so war es nicht schwer nur diejenigen für die wahrhaft Eingeweihten zu erklären, welche denselben an sich erfuhren und in ihrer Gesinnung und Handlungsweise erkennen liessen. Einen ziemlich künstlichen Weg der Vermittelung schlägt der Verfasser des Axiochos, eines fälschlich dem Platon beigelegten späten Machwerks, ein (371 c—e), aber auch dieser folgt muthmaasslich einem älteren Vorgänger, wiewohl er sich schwerlich mit Recht auf eine delische Legende beruft; er lässt nämlich die Frommen und Tugendhaften eines seligen Daseins in der Unterwelt geniessen und unter ihnen wiederum den in die Mysterien Eingeweihten einen Vorrang zu Theil werden. Die verhältnissmässige Gleichgültigkeit, mit welcher die Griechen die in dieser Beziehung möglichen Meinungsverschiedenheiten behandelten, hat allerdings etwas Ueberraschendes, zumal wenn man damit die Kämpfe vergleicht, welche die Lehre von der Rechtfertigung in der christlichen Welt hervorgerufen hat; sie ist für die geringe Bedeutung, welche in dem religiösen Leben des Alterthums das Dogma hatte, höchst bezeichnend.

Es war keine Geheimlehre, die in der eleusinischen Feier der schauenden und staunenden Menge mitgetheilt wurde, aber streng wachte man darüber, dass Niemand ihre Gebräuche durch frivole Nachbildung profanirte oder in ungehöriger Weise Ungeweihten etwas über sie mittheilte. Eine gewisse ehrfurchtsvolle Scheu umgab Alles, was mit ihr in Verbindung stand; darum berührte man wohl auch die Hoffnungen, die durch sie geweckt oder doch genährt wurden,

nur vorsichtig, obwohl von ihnen zu reden keineswegs verboten war. Hieraus erklärt sich die leise, ja zweifelnde Ausdrucksform, der wir nicht selten in der Erwähnung derselben begegnen. Gern begnügt man sich um auf sie hinzuweisen mit der allgemeinen Bezeichnung ‚Hoffnungen', oder ‚süsse Hoffnungen', vermeidet ein weiteres Eingehen auf ihren Inhalt. So spricht schon Pindar in bei Platon (Rep. 1, 331 a) angeführten Versen von der süssen Hoffnung als der ‚pflegenden Altersnährerin' — *ἀτάλλοισα γηροτρόφος* — der Gerechten; so sagt Antiphon in der Rede über den Choreuten (5): „denn für die Menschen bewegt sich der grössere Theil des Lebens in den Hoffnungen, wer aber frevelt und die Pflichten gegen die Götter verletzt, beraubt sich wohl der Hoffnung selbst, welche für die Menschen das grösste Gut ist"; so verschafft nach einem Ausspruche des Demosthenes (19, 240) der eidestreue Richter sich und seinen Kindern ‚gute Hoffnungen'; so heisst es bei Isokrates (1, 39): „denn wenn die Gerechten keinen andern Vorzug vor den Ungerechten haben, so sind sie ihnen doch durch ernsthafte Hoffnungen überlegen" und an einer andern Stelle (8, 34): „denn ich sehe, dass diejenigen, welche in Frömmigkeit und Gerechtigkeit leben, sowohl in der gegenwärtigen Zeit ihre Tage sicher hinbringen als auch in Bezug auf das gesammte Dasein süssere Hoffnungen haben". Noch leiser ist die Ausdrucksweise desselben Redners, wenn er einmal sagt (15, 282): „man muss aber sowohl annehmen dass gegenwärtig im Vortheil sind als glauben dass zukünftig im Vortheil sein werden von Seiten der Götter die frömmsten und in ihrer Verehrung sorgfältigsten, von Seiten der Menschen aber diejenigen, die sich gegen die mit denen sie wohnen und staatlich zusammenleben am besten verhalten und selbst die besten zu sein scheinen". Die gleiche Tendenz scheint zu Grunde zu liegen, wenn, wie es einmal bei Sophokles (OK. 103) und einmal bei Thukydides (2, 42, 2) geschieht, dann aber auch bei Späteren mehrfach Nachahmung gefunden hat, der Tod als ‚Umwendung' — *καταστροφή* — bezeichnet wird: dies wird durch die Analogie der Fälle verständlich, in denen man an den nachfolgenden glücklichen Zustand mit Absicht erinnert und deshalb von einem ‚Verändern des Lebens' — *μεταλλάσσειν τὸν βίον* — statt vom Sterben redet (Isokr. 6, 17. 9, 15)[43]. Augenscheinlich hielt ein gewisses Zartgefühl davon zurück die heiligsten Ahnungen des eigenen Herzens nach aussen hin zur Schau zu tragen, die entsprechenden Empfindungen Anderer durch Berühren vor der Oeffentlichkeit zu verletzen. Eine Bestätigung hierfür bietet auch eine Aeusserung des

Demosthenes in der Rede gegen Timokrates (104). Er erklärt die Verurtheilung des Angeklagten wegen des von ihm eingebrachten Gesetzes für wünschenswerth, ‚damit er den Frevlern im Hades dieses Gesetz gebe, den Lebenden aber gestatte sich der vorhandenen heiligen und gerechten zu bedienen', und leitet diese sehr freie Hindeutung auf die letzten Dinge entschuldigend mit den Worten ein: „denn wenn auch das, was ich zu sagen habe, ziemlich roh — φορτικώτερον — erscheinen wird, so will ich es doch sagen und mich nicht davon abbringen lassen". Und da der Gedanke der Fortdauer und der jenseitigen Vergeltung sich eigentlich nur vermöge eines natürlichen Bedürfnisses immer allgemeiner verbreitet hatte, durchaus kein Gegenstand einer bindenden dogmatischen Festsetzung war, da in Folge dessen die Philosophen, wie aus Platon's Phädon abgenommen werden kann, sich sogar in Bezug auf ihn im Verneinen und Behaupten uneingeschränkter bewegten als in Bezug auf irgend einen andern Punkt der Religion, so konnte auch ein anderes Motiv als Impietät, ja, es konnte ihr Gegentheil dazu führen, dass man ihn nur zweifelnd aussprach. Vermöge eines mit dem oben beschriebenen nahe verwandten Gefühls begleitete man die Erwähnung des Lebens in der Unterwelt hier und da mit einer Andeutung des Zweifels. So lässt Sokrates in der platonischen Apologie (29 b. 37 b. 40 c—e), während er seinen Hoffnungen auf das Jenseits Ausdruck giebt, zugleich die Möglichkeit offen, dass mit dem Tode das Bewusstsein aufhört, so fügt Hypereides in der oben (S. 104) ausgehobenen Stelle seiner Leichenrede den Worten ‚wenn aber im Hades Bewusstsein und Fürsorge von Seiten des Daemonion ist' die Clausel hinzu ‚wie wir annehmen', und noch in einer wahrscheinlich der alexandrinischen Periode angehörigen Grabinschrift (CIG 2322 b[93]) wird ein Verstorbener mit den Worten angeredet: „Wenn aber, wie es heisst, in der Todtenwelt ein Gericht über die Verstorbenen Statt findet, so wirst du, o Sogenes, in das Haus der Frommen einziehen". Einen sehr auffallenden Gegensatz zu dieser keuschen Zurückhaltung des älteren Griechenthums bildet die Geflissentlichkeit, mit welcher die Schriftsteller der römischen Kaiserzeit, im Einzelnen vielfach an die Schilderungen der mythischen Partieen in Platon's Dialogen sich anschliessend, aber in Hinsicht auf die Gesammtheit des leitenden Interesses unter dem Einflusse ihrer Umgebung stehend, sich über die jenseitigen Dinge verbreiten: nach dieser Seite genügt es an den Axiochos, an den Schluss von Plutarch's Schrift über die späte Strafe

der Gottheit und seine auf das zeitgenössische Volksgefühl gestützten Aeusserungen in der Schrift, dass nach epikureischen Grundsätzen kein angenehmes Leben möglich sei (1104 b — 1107 c), an Lukian's Todtengespräche zu erinnern[44]).

Aber der Glaube der nachhomerischen Zeit schrieb den Todten nicht bloss ein ihrem früheren Verhalten entsprechendes Schicksal, er schrieb ihnen auch einen fortwährenden Zusammenhang mit dem zu, was in der Oberwelt geschah. Vielleicht entstand zuerst die naive Vorstellung, dass die jüngst Verstorbenen den bereits länger im Hades Befindlichen die Kunde von den letzten Vorfällen der Oberwelt überbringen, und diese verflüchtigte sich leicht in der Weise, dass nicht bestimmte Personen als Träger der Mittheilung in das Auge gefasst, sondern statt ihrer das überall thätige Gerücht genannt wurde. In beiden Formen machen die Dichter gern von ihr Gebrauch. Bei Pindar (Ol. 8, 81. 14, 21) und Sophokles (El. 1066) melden die Göttinnen der Botschaft, des Schalles oder des Gerüchtes den Bewohnern des Hades, was unter den Lebenden sich ereignet hat; bei Euripides (Hek. 422) lässt sich Polyxena, im Begriffe zu sterben, von der überlebenden Hekabe Aufträge an Priamos und Hektor geben; darauf fussend spricht Theokrit einmal den Wunsch aus (12, 18), es möge ihm jemand nach zweihundert Menschenaltern in den Hades die Nachricht bringen, dass das Gedächtniss seiner Liebe nicht untergegangen sei. Selbst der Gedanke eines Hindurchdringens der in der Oberwelt gesprochenen oder gesungenen Laute zu den Wohnungen der Verstorbenen erschien nicht unmöglich. Schon die in der vierzehnten olympischen Ode Pindar's angerufene Göttin des Schalles kann im Grunde ebensowohl als eine Personification dieser wie als eine andere Gestalt der Göttin des Gerüchtes verstanden werden; in voller Bestimmtheit aber tritt jener Gedanke in der fünften pythischen Ode (92—97) auf, wo der Dichter die alten Könige Kyrene's die ihrem Nachkommen Arkesilaos dargebrachten Lobgesänge, die er Trankopfern vergleicht, mit ihrem unterirdischen Sinne — χθονίᾳ φρενί — mit Wohlgefallen anhören lässt[45]), und ebenso spricht ihn Megara im rasenden Herakles des Euripides (490) aus. Im Ganzen fragte man jedoch viel weniger danach, woher die Verstorbenen ihre Kunde von dem Thun und Ergehen der Lebenden schöpften, als danach, welchen Eindruck es auf sie hervorbrachte. In dieser Hinsicht fehlte es sogar nicht an Controversen. Wie aus dem merkwürdigen eilften Kapitel des ersten Buches der nikomachischen Ethik des Aristoteles hervorgeht, war man

über den Grad der Gefühlserregung in Ungewissheit, den die Schick
sale der Nachkommen in ihren im Hades weilenden Vorfahren her
vorriefen, denn wenn man diesen zu schwach dachte, so war ihne
eine unziemliche Theilnahmlosigkeit beigelegt, wenn zu stark, so er
schien jene gleichmässige Glückseligkeit erschüttert, welche als de
Lohn tugendhafter Todten galt; der Stagirit selbst entscheidet sie
für eine mässige den allgemeinen Zustand des Wohlbefindens nic
beeinträchtigende Empfindung. Die attischen Redner lieben es E
innerungen an den Eindruck, den das Verhalten der Lebenden a
die Todten hervorbringen muss, in bald mehr bald weniger hypoth
tischer Wendung durch die Formel einzuleiten: „wenn es im Had
eine Empfindung für das hier Geschehende giebt“[46]), jedoch folg
sie dabei wohl grösstentheils mehr jener so allgemein wirkenden Sche
vor der Blosslegung der auf das zukünftige Dasein bezüglichen Hoff
nungen als dass sie wirklich zweifeln, und wenn die Makaria de
Herakliden des Euripides an eine ähnliche Aeusserung der Ungewiss-
heit den Wunsch knüpft, dass alle Sorgen im Tode aufhören mögen
(593—596), so wird sie nicht sowohl von der wirklichen Annahme
einer solchen Möglichkeit als von einer lebensmüden Stimmung ge-
leitet. Jedenfalls galt vorherrschend die Voraussetzung, dass die
Todten von dem, was auf Erden vorgeht, ziemlich stark berührt wer-
den, stärker als Aristoteles zuzugeben geneigt ist[47]): lag doch darin
eine der Ursachen, die in der Periode nach Homer zu der Ausbil-
dung der Ansicht mitwirkten, dass die Sünden der Vorfahren von
ihren nachlebenden Nachkommen gebüsst werden könnten, indem de-
ren Missgeschick sie betrübt. Platon nimmt hiervon ein Motiv wohl-
wollende Sorgfalt gegen Waisenkinder zu empfehlen, indem ein ge-
gentheiliges Verhalten nicht bloss den Zorn der Götter sondern auch
den ihrer verstorbenen Eltern reizen würde (Gess. 11, 927 a. b). Eine
unwürdige Lebensführung seiner Söhne und Enkel wird als etwas
den Dahingegangenen tief Kränkendes angesehen; daher spricht der
Redner Lykurgos, allerdings unter Hinzufügung der beliebten zwei-
felnden Clausel, von der Bekümmerniss, die es dem verstorbenen
Vater des Leokrates bereiten muss, dass seine in dem Tempel des
Zeus Soter aufgestellte Bildsäule von seinem Sohne den Landesfein-
den preisgegeben wird (136). Alles, wodurch das Ansehen der Tod-
ten herabgesetzt wird, ist ihnen schmerzlich, Alles, wodurch es ge-
ehrt wird, wohlthuend; man vermeidet es deshalb sie zu schmähen
und bemüht sich sie je nach den Umständen durch Spenden, durch

Leichenfeiern, durch Erinnerungsreden, durch Lobgesänge zu erfreuen, man strebt aber auch nach gewissenhafter Erfüllung ihres Willens. Ebenso behalten sie Gefühle der Zuneigung und Abneigung gegen die Lebenden. Die Freunde des verstorbenen Astyphilos haben, wie in der auf seine Erbschaft bezüglichen Rede des Isäos (4) erzählt wird, seinen kranken Stiefvater zu seinem Grabe geführt, im sicheren Bewusstsein, dass er diesen nur mit Genugthuung willkommen heissen könne (ἀσπάζοιτο), und in ganz gleichem Sinne beruft sich der Sprecher im Aeginetikos des Isokrates (45) auf die nicht zu bezweifelnde günstige Stimmung des Thrasyllos gegen diejenigen, welche auf Grund der testamentarischen Anordnungen seines Sohnes auf dessen Erbschaft Anspruch machen. Es ist eine Consequenz davon, dass jede Annäherung von solchen, die ihnen im Leben wehe gethan haben, sie verletzt. Ganz wie Elektra in dem nach ihr benannten Drama des Sophokles (431 fgg.) es für unzulässig erklärt, dass Klytämnestra an dem Grabe Agamemnon's opfern lässt, und ihre Schwester die dazu bestimmten Spenden verschütten heisst, hält im Aias (1393—1401) Teukros den Odysseus von der Theilnahme an der Bestattung des Aias zurück, weil er im Leben sein Feind war; ebenso heischt in Isäos' Rede über die Erbschaft des Astyphilos (19) der sterbende Euthykrates von seinen Angehörigen, dass sie keinen Nachkommen des Thudippos zu seinem Grabe kommen lassen, und diese weisen den Gedanken an eine solche Möglichkeit entsetzt zurück. Ja, in gewissem Sinne wird der Verstorbene als unter seinen hinterbliebenen Angehörigen fortlebend gedacht; wenigstens scheinen die Darstellungen attischer Grabreliefs, die ihn als Theilnehmer des Familienmahles behandeln, von einer solchen Anschauung auszugehen [48]. Eben darum erwächst aber auch für den Todten kein geringes Leid daraus, wenn seine Gebeine ausserhalb seines Vaterlandes ihre Stätte finden und er in Folge dessen des Zusammenhanges mit seiner Familie und der regelmässigen Grabesehren durch dieselbe verlustig geht, eine Empfindung, der zwei erhaltene Epigramme der griechischen Anthologie (Anth. Pal. 7, 259. 715) einen starken Ausdruck verleihen. Dass man Verräther noch über den Tod hinaus strafte, indem man ihnen die Bestattung in der vaterländischen Erde versagte, hat hierin ebenso sein Motiv wie dass unter regelmässigen Umständen die Anverwandten keine Mühe scheuten um die leiblichen Ueberreste eines in der Fremde gestorbenen Lieben auf den Boden der Heimat zurückzuführen. Freilich hat es denn auch in den Kreisen philoso-

phischer Reflexion nicht an Skepsis diesen Vorstellungen gegenüber gefehlt. Anaxagoras soll einen Mann, der im Auslande seinen Tod herankommen sah, mit der Bemerkung getröstet haben, dass der Weg zum Hades von jedem Orte der gleiche sei (Diog. L. 2, 11; vergl. Cic. Tusc. 1, 43, 104); Arkesilaos gab einem ähnlichen Gedanken in einer Grabschrift Ausdruck (Diog. L. 4, 31); noch um Vieles gleichgültiger äusserten sich Theodoros und Diogenes (Cic. a. a. O.), und von einem athenischen Flüchtlinge, dem man die Aussicht vorhielt mit den in seiner Vaterstadt verurtheilten Frevlern in megarischer Erde begraben zu werden, wird die bezeichnende Antwort berichtet, dass eben dort ja auch die megarischen Frommen ruhen (Teles b. Stob. 40, 8).

Einer höheren Verehrung als Verstorbene gewöhnlicher Art genossen diejenigen, denen der Volksglaube eine gewisse Mittelstellung zwischen diesen und den Göttern zuwies und die man deshalb nicht selten mit den letzteren zusammen nannte, die Heroen. Vorzugsweise wurden die Helden des mythischen Zeitalters, die Städtegründer, die hervorragenden Gesetzgeber als solche betrachtet, aber das immer neue Gegenstände aufsuchende Verehrungsbedürfniss bewirkte, dass man auch auf andere Anlässe hin die verschiedenartigsten Männer der Vergangenheit zu Heroen erhob. Abgesehen von dem Besitze grösserer heiliger Räume, die man Heroa nannte, und der feierlicheren Form des Cultus bestand der Unterschied derselben von Verstorbenen gewöhnlicher Art hauptsächlich darin, dass sie auf die Schicksale der Lebenden helfend oder schädigend einwirken konnten, was diesen versagt war. Die Dioskuren galten allgemein als Beistände in Seegefahr; der in Athen bestattete Skythe Toxaris wurde daselbst als Heros Arzt betrachtet und in Krankheiten angerufen (Luk. Skyth. 1); als das Land der Kitieer von Krankheit und Unfruchtbarkeit heimgesucht wurde, erhielten sie vom delphischen Orakel den Rath dem attischen Feldherrn Kimon, der bei ihnen den Tod gefunden hatte und dessen Gebeine sie zu besitzen glaubten, heroische Ehren zu erweisen (Plut. Kim. 19). Bei Ueberschreitung der Grenze zwischen Persien und Medien rufen Kambyses und die Seinigen die persischen Götter und Heroen an (Xen. Kyr. 2, 1, 1); den Göttern und Heroen schreibt Themistokles bei Herodot (8, 109) die Siege über die Perser zu; unmittelbar nach seiner Landung auf Salamis bringt Solon zweien Heroen, die dieser Insel zugehören, ein Opfer dar (Plut. Sol. 9). Am meisten rechnete man im Kriege auf die Hülfe

der vaterländischen Heroen. Aeakos wurde in Verbindung mit seinen Söhnen Peleus und Telamon und mit seinem Enkel Achilleus neben Zeus als Schützer der Insel Aegina angesehen (Pind. Pyth. 8, 99); als die Thebaner einst die Aegineten um Hülfe gegen Athen angingen, sandten diese ihnen nicht Mannschaft, sondern ihre eben genannten Patrone (Her. 5, 80), und vor der Schlacht bei Salamis schickten die verbündeten Griechen ein Schiff nach Aegina um dieselben abzuholen (Her. 8, 64). Wenn die spartanischen Könige zu Felde zogen, waren die Dioskuren ihre Begleiter (Her. 5, 75). Für ihren Stammhelden, den Oileussohn Aias, liessen die epizephyrischen Lokrer einen Platz in der Schlachtreihe frei und glaubten sogar, dass derselbe den Führer der feindlichen Krotoniaten, der in die Lücke einzudringen suchte, verwundet habe (Paus. 3, 19, 11; Konon 18). In der Schlacht bei Marathon glaubte man die bewaffnete Gestalt des Theseus den Athenern voranziehen und in die Perser eindringen zu sehen, was Panänos für die Darstellung auf seinem Gemälde in der Poikile verwerthete (Plut. Thes. 35; Paus. 1, 15, 4). Alles dieses hat eine bemerkenswerthe Aehnlichkeit mit den mittelalterlichen Legenden, welche Märtyrer und Schutzheilige die gegen die Ungläubigen kämpfenden christlichen Heerschaaren zum Siege führen lassen[49]; vielleicht war auch die Art, in welcher Calderon dieses Motiv am Schlusse des standhaften Prinzen benutzt hat, auf dem Gebiete der griechischen Poesie nicht ohne alle Analogieen. Uns sind nur mehrfache Fälle bekannt, in denen die attische Tragödie, welche sich auf dem Boden des Heroenlebens bewegt, ihren Personen die Erwartung in den Mund legt, es werden Verstorbene, deren Gräbern sie gerade zu nahen Gelegenheit haben, ihnen in ihren Unternehmungen beistehen. In den Choephoren des Aeschylos (130—148. 456—460. 479—509) sowie in der Elektra des Sophokles (453. 482) und der des Euripides (677—684) wird der im Hades ruhende Agamemnon als der natürliche Helfer seiner Kinder bei ihrem Rachewerk, im Orestes des Euripides (797) als der seines Sohnes in der von den Argeiern ihm drohenden Gefahr angesehen; in der Helena (63. 962) richten Helena und Menelaos ihre Bitten um Rettung an Proteus, den verstorbenen König des Landes.

Je weniger ein Glaube mit dem Centrum der Religion zusammenhängt, desto eher ist er in Gefahr sich in Aberglauben umzusetzen. Der Heroenglaube der Griechen ist diesem Schicksale auch deshalb nicht entgangen, weil sich an Alles, was mit Tod und Grab zusam-

menhängt, leicht unheimliche Vorstellungen knüpfen; er wurde zum Gespensterglauben, indem man sich gewöhnte den Heroen viel mehr schädigende Wirkungen zuzutrauen als auf ihre Hülfe zu rechnen. Selbst die mythischen Stammheroen eines Landes konnten in einem bestimmten Falle zu Verderbern statt zu Schützern desselben werden. War ein solcher nämlich in fremder Erde bestattet und hatten seine Volksgenossen es versäumt seine Gebeine in die heimische zurückzuführen, so konnten sie das Land, das ihn beherbergte, nicht bekriegen ohne die kraftvolle Hülfe zu empfinden, die er dessen Bewohnern gegen sie gewährte: darum waren die Spartaner im Kampfe gegen Tegea so lange unglücklich, bis sie die daselbst befindlichen Gebeine des Orestes in ihre Stadt gebracht hatten (Her. 1, 67. 68); darum hing die Besitznahme von Skyros einem Orakelspruche zufolge für die Athener von der vorherigen Einholung der dort bestatteten Gebeine des Theseus ab (Paus. 3, 3, 6); darum macht am Schlusse der Herakliden des Euripides (1026—1044) Eurystheus, der bei den Athenern ein Grab zu finden hofft, sich anheischig ihnen dereinst ein Beistand gegen die Nachkommen seiner Stammesgenossen zu sein; in gleichem Sinne macht Oedipus im Oedipus auf Kolonos (551—667) seinen Leib den Athenern zum Geschenke, damit er im Kriege gegen Theben ihnen den Sieg verschaffe. Hierbei wirkte, wie bei Euripides und Sophokles angedeutet wird, der Gedanke mit, dass das vergossene Blut der besiegten Landsleute des Heros für die Todtenopfer Ersatz bieten sollte, die ihm unter regelmässigen Verhältnissen in seiner Heimat zu Theil geworden wären[50]. Durch einen Orakelspruch der Pythia wurde bekannt, dass Minos den Griechen zürne, weil sie, die einst in ihrem Streite mit Troja bei den Kretern die bereitwilligste Hülfe gefunden hatten, es unterliessen, diese bei der Sühnung seines Mordes auf Sicilien zu unterstützen (Her. 7, 169); der Perser Artayktes wurde von dem Zorn des Protesilaos verfolgt, weil er dessen Heiligthümer in Elaeus entweiht hatte (Her. 7, 33. 9, 116—120); die Argeier schrieben den schmerzlichen Tod des Kleomenes seinem Frevel gegen den heiligen Hain des Argos zu, den er angezündet hatte (Her. 6, 75—82); die Spartaner mussten unter dem Zorne des Talthybios, des Heros ihrer einheimischen Herolde, leiden, weil sie sich im Widerspruche mit den anerkannten Grundsätzen des Völkerrechts an den persischen Herolden vergriffen hatten (Her. 7, 133—137); in Temese musste Polites, einer der Gefährten des Odysseus, der dort ermordet worden war, durch einen regelmässig dargebrachten Tribut versöhnt werden (Strab. 6, 255). Alles

Angeführte zeigt, eine wie grosse Reizbarkeit man diesen Wesen zuschrieb, und diese Eigenschaft wurde allmählich zu dem hervortretendsten Zuge des Bildes, das man sich von ihnen machte. Darum war es Regel, dass man an einem Heroon schweigend vorüberging um seinen Insassen nicht zu erzürnen (Schol. Ar. Vö. 1490; Alkiphr. 3, 58; Hesych. s. v. *κρείττονας;* Et. M. 438); darum hiess es in einem Verse der Synepheben Menander's (Fr. 447), die Heroen seien mehr geneigt zu schaden als wohlzuthun; darum führt eine Fabel des Babrios (63) den Satz aus, dass man um Gutes nur die Götter anflehen solle, nicht die Heroen, die nur Uebles spenden. Es hängt damit zusammen, dass eine in der Lysistrate des Aristophanes (68) vorkommende sprüchwörtliche Redensart ‚den Anagyros in Bewegung setzen' — *κινεῖν τὸν Ἀνάγυρον* — von späteren Lesern vielfach auf einen unheilbringenden Heros dieses Namens bezogen wurde (Paroemiogrr. gr. I, 46), welchem die Sage unter Anderem eine furchtbare Rache an einem Manne zuschrieb, der seinen Hain nicht geschont hatte (Suid. s. v. *Ἀναγυράσιος δαίμων*)[51].

Wie die Grenze zwischen dem Heros und dem Gotte verschwinden konnte, zeigt neben dem augenfälligsten und bekanntesten Beispiele, dem des Herakles, insbesondere das des Aeakos, der auf Aegina fast göttlicher Ehren genoss. Aber auch von dem Verstorbenen gewöhnlicher Art war der Heros durch keine ganz feste Schranke geschieden, nicht bloss weil man so häufig Todte nachträglich zu Heroen erhob, sondern auch weil die Vorstellungen von dem Zustande der Seelen im Jenseits zu unbestimmt und wechselnd waren als dass man die trennenden Merkmale immer festgehalten hätte. Einzelne Spuren einer Auffassung, nach welcher die Todten eine sehr bevorzugte Stellung in der Weltordnung einnehmen, zeigen sich in verschiedenen Perioden. Nach Aristoteles im Dialoge Eudemos (Fr. 40) liess ein uralter Glaube die Todten nicht bloss glückselig, sondern auch ‚besser und stärker' sein als die Lebenden, wobei für den letzteren Begriff ein Ausdruck gewählt ist, mit dem man nach dem Zeugnisse des Hesychios sonst die Heroen zu bezeichnen pflegte — *κρείττονες* —; Hesiodos in den Werken und Tagen (122—126) theilt, ohne Zweifel einer damals verbreiteten Meinung folgend, den ehemaligen Angehörigen des goldenen Geschlechts das Amt von Wächtern der sterblichen Menschen zu, die über die Erde schweifen und den Zeus in seinem gerechten Walten unterstützen; danach kann es kaum überraschen, wenn Platon in den Gesetzen (11, 927 a) von

Ueberlieferungen spricht, nach welchen die abgeschiedenen Seelen auf die Verhältnisse des Diesseits einen gewissen Einfluss üben oder wenn ein Dichter der neueren Komödie, vermuthlich Menander[52]), in bei Stobäos (121, 18 a) erhaltenen Versen erwähnt, dass man, indem man den Todten opfere, von ihnen Gutes erflehe. Allein die geläufige Anschauung beschränkte die Möglichkeit solcher Wirkungen durchaus auf die Heroen. Darum sagt Isokrates im Philippos (105) in Betreff der Vorfahren des makedonischen Königs: „Hinsichtlich des Uebrigen glaube ich aber, dass dein Vater und der, der die Herrschaft erworben hat, sowie der Ahnherr des Geschlechts, wenn es dem einen erlaubt wäre, die andern aber die Kraft dazu erlangten, Rather derselben Dinge sein würden wie ich“ und deutet damit an, dass Herakles als Heros wohl im Stande sein würde dem Philippos zu rathen, wenn die allgemeine Weltordnung es zuliesse, Argeas und Amyntas aber als gewöhnliche Verstorbene dazu nicht die Kraft haben. Ein ähnlicher Gedanke liegt dem Ausspruche desselben Redners im Busiris (6) zu Grunde, es würde, wenn die Verstorbenen die Macht hätten das über sie Gesagte zum Anlasse von Entschliessungen zu machen, der von Polykrates angeklagte Sokrates ihm dankbar sein, der von ihm vertheidigte Busiris aber ihm zürnen und sich an ihm rächen.

Nur in einem Falle schrieb der allgemein verbreitete Volksglaube der nachhomerischen Zeit auch einem nicht zum Heros erhobenen Verstorbenen eine höhere Macht zu, nämlich wenn sein Tod ein gewaltsamer gewesen war. Der Zorn des Ermordeten verfolgte theils den Mörder oder unter Umständen den Angehörigen, der die Verpflichtung an diesem Rache zu nehmen verabsäumte, theils heftete er sich an den Ort des Mordes. Am klarsten ist die in dieser Hinsicht herrschende Anschauung in den Worten Platon's im neunten Buche der Gesetze (865 d) ausgesprochen: „Es heisst aber, dass der gewaltsam Getödtete, der in dem Hochgefühl eines Freien gelebt hat, als Jüngstverstorbener dem Thäter zürnt, und zugleich durch das gewaltsame Erleidniss von Furcht und Angst erfüllt und sehend, wie sein Mörder an den Orten seines gewohnten Daseins sich bewegt, sich ängstigt und, selbst in Unruhe, mit aller Kraft sowohl den Thäter selbst, unterstützt von dessen Erinnerung, als alle seine Handlungen beunruhigt;“ auch in einer Stelle des grossen Hippias (282 a) wird der Zorn der Verstorbenen zwar mit scherzhafter Wendung, aber doch so genannt, dass die Anspielung

auf einen vielgebrauchten und einem jeden geläufigen Ausdruck unverkennbar ist. Zahlreiche Sagen, den verschiedensten Zeitaltern angehörig, legen von der Allgemeinheit der Vorstellung Zeugniss ab. Bei Pausanias (6, 20, 8) wird der Zorn des von Pelops getödteten Myrtilos, bei Plutarch (Pelop. 20) der des durch die unbestraft gebliebene Schändung seiner Töchter zum Selbstmorde getriebenen Skedasos[53]) erwähnt; nach einem attischen Mythos zürnte Erigone, Aegisth's und Klytämnestra's Tochter, den Athenern, nachdem sie von ihnen die Bestrafung des Orestes nicht hatte erwirken können und sich in Folge dessen erhenkt hatte (Etym. M. 42). Im Leben Kimon's (1) erzählt Plutarch, wie der Schatten des von den Bewohnern Chäronea's im Bade hinterlistig umgebrachten Damon die Stätte des Mordes noch lange Zeit hinterher mit Angst und Schrecken erfüllte. In Aeschylos' Prometheus (567—576) nimmt der Stachel, der die Io verfolgt, die Gestalt des Schattens des Argos an, an dessen Tödtung durch Hermes sie die Mitschuld trägt. Auf der Medeavase von Canosa (Arch. Ztg. 1847, Tf. 3) verfolgt der Schatten des Aeetes seine Tochter Medea, die hier offenbar als seine Mörderin gedacht ist. In Xenophon's Kyropädie (8, 7, 18) benutzt der sterbende Kyros sogar die Häufigkeit solcher die Mörder ängstigenden Erscheinungen zum Beweise für das Fortleben der Seele. Fast zu einer Personification geworden erscheint dieser Zorn des Ermordeten als Bittgeist oder Rachegeist — *προστρόπαιος* — in einigen Stellen des Aeschylos und Antiphon. Bei dem Dichter (Choeph. 283 fgg.) giebt Orestes die warnenden Worte des delphischen Gottes über die furchtbaren Heimsuchungen wieder, denen diejenigen verfallen, die die Rache für erschlagene Blutsverwandte nicht vollziehen; in den Tetralogieen des Redners heben zweimal (2, γ, 10. 4, α, 4) die Ankläger hervor, wie sie durch die Anklage sich von der Verfolgung durch den Rachegeist des Ermordeten befreien; einmal (4, β, 8) macht der Angeklagte die Richter darauf aufmerksam, wie im Falle einer Freisprechung wegen ungenügenden Beweises jener Rachegeist nicht sie, sondern nur den lässigen Ankläger treffen könne, während im Falle seiner ungerechten Hinrichtung er selbst ihnen die Unglücksdämonen anheften werde. Auch der Grammatiker, dem wir die Notiz über den Zorn der Erigone verdanken, personificirt ihn, vermuthlich nach dem Vorgange eines Tragikers, als Rachegeist. Hin und wieder wird der Ausdruck so gewählt, dass die Wirkung weniger von der Schrecken erzeugenden und Rache fordernden Seele des Ermor-

deten als von einer strafenden Göttermacht auszugehen scheint: so droht jener sich vertheidigende Angeklagte bei Antiphon in einer leicht begreiflichen Scheu den Richtern nicht mit seinem Rachegeiste, sondern mit dem Zorne der Unheilsdämonen — der *ἀλιτήριοι* —, und dieser sehr allgemein gehaltene Ausdruck kehrt an einer andern Stelle (4, *α*, 3) in der Weise wieder, dass die dem Mörder zukommende Strafe der Gottheit in die Feindseligkeit der Unheilsdämonen — *τὴν τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν* — verlegt wird. Sehr bezeichnend ist, dass derselbe Pausanias, der an der oben angeführten Stelle den Pelops dem erschlagenen Myrtilos selbst ein Sühnopfer darbringen lässt, an einer andern (5, 1, 5) erzählt, wie Pelops einen Cultus des Hermes einrichtete um den Zorn dieses Gottes wegen jener Ermordung abzuwenden; ebenso ist es einer korinthischen Landessage zufolge der Zorn Poseidon's, der zur Verbannung des mächtigen Archias nöthigt, weil dieser den schönen Knaben Aktäon getödtet hatte (Plut. M. 773b). Auch in der oben angezogenen Rede des Orestes bei Aeschylos ist der Ausdruck so gewählt, dass der Rachegeist des Getödteten die Strafen der Unterweltsgötter (*ἐνερτέρων βέλος*, V. 286) heraufzubeschwören scheint. Dass auf einem so dunkeln Gebiete die Vorstellungen nicht ganz fest waren und sich dies auch der Terminologie mittheilte, ist wohl erklärlich genug, jedoch entbehrt der Gedanke, dass die zürnende Seele, wenn ihr unmittelbarer Eindruck auf das Gemüth, sei es des Mörders sei es des zur Rache Berufenen, nicht stark genug ist, wirksamere göttliche Mächte zu ihrem Schutze aufruft, nicht einmal seines inneren Zusammenhanges [54]).

Gewissermaassen in Verbindung mit dieser Vorstellung bildete sich in der Zeit nach Homer noch eine andere aus, die in alle Seiten des religiösen Lebens tief eingriff. Der Dienst der Götter wurde immer reicher und mannigfaltiger gestaltet, die Staaten bemühten sich seine Ordnungen durch genaue Festsetzungen zu regeln, der Stand, der sich seiner Pflege ausschliesslich widmete, gewann an Einfluss und Ansehen. Indem als sein nächstliegender Zweck der erschien die Götter zu erfreuen, indem es deshalb nothwendig war ihm Alles fern zu halten, was diesem Zwecke entgegenwirkte, entstand der Begriff des Befleckten, unter dem man alle Dinge und Personen zusammenfasste, die ihrem Auge nicht nahen durften ohne es zu verletzen. Je ehrwürdiger eine festliche Handlung, je heiliger eine Cultusstätte war, desto strenger wurde es damit genommen,

desto weiter der Begriff ausgedehnt. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht, was, zum Theil gesteigert und benutzt durch athenische Staatsklugkeit, eine ängstliche Religiosität von der dem Apollon geweihten Insel Delos verlangte. Nachdem bereits Peisistratos eine theilweise Reinigung derselben vollzogen hatte (Her. 1, 64), wurde während des peloponnesisches Krieges eine viel umfassendere durchgeführt, welche darauf hinauslief, dass man alle Särge Verstorbener von ihr entfernte und zugleich für die Zukunft anordnete, dass jeder Sterbende vor seinem Tode und jede Wöchnerin vor ihrer Entbindung nach dem nahe gelegenen Rheneia gebracht wurde (Thuk. 3, 104); einige Jahre später fand man, dass auch dies noch nicht genüge, weil an den Bewohnern eine alte Schuld haftete, und vertrieb sie deshalb von ihrem Wohnsitze um sie nach Ablauf eines Jahres auf Geheiss des delphischen Orakels wieder zurückzurufen (Thuk. 5, 1. 5, 32, 1); als in der Folgezeit einmal auf ihr eine Krankheit ausbrach, wusste man sofort, dass dies eine Strafe dafür sei, dass eine Ausnahme von der Regel gemacht und einem vornehmen Manne die Beerdigung auf ihr gestattet worden war (Aeschin. Br. 1, 2). Aehnliches wiederholt sich bei dem heiligen Tempelraume des Asklepios zu Epidauros (Paus. 2, 27, 1). Es waltet dabei die Voraussetzung, dass das Widerwärtige des Todes, die physische Unreinheit des Wochenbettes, die moralische Unwürdigkeit des Schuldigen von der Nähe der Gottheit gleichmässig ausschliessen, eine Voraussetzung, die in allgemeiner Fassung einmal in der taurischen Iphigenia des Euripides (381) zum Ausdruck gelangt und deren weitere Folge die ist, dass selbst derjenige, der mit einer Leiche oder einer Wöchnerin in Berührung gekommen war, sich derselben nicht ohne Weiteres wieder erfreuen durfte; darum die mannigfachen Reinigungsceremonien, mochten sie nun in Waschungen, in Opfern, in Besprengungen oder in Räucherungen bestehen, welchen sich derjenige unterwarf, der sich durch eine derartige Ursache befleckt glaubte, und welche ihm den Zutritt zu den Göttern wieder öffneten. Ganz vorzugsweise erforderlich aber und darum auch mit erhöhter Feierlichkeit umgeben war die Reinigung dann, wenn jemand einen Mord begangen hatte, denn in diesem Falle wirkte zusammen, dass das Blut seines Opfers gewissermaassen seine Hand benetzte, dass der ihn verfolgende Zorn desselben ihm das lichte Bewusstsein raubte und dass er auch von sittlicher Schuld nur in seltenen Fällen ganz frei war. Da ihn ausserdem eine zeitweilige Verbannung traf, weil der Zorn

des Getödteten seinen Einfluss in dem Lande übte, in welchem die Mordthat geschehen war, so erklärt sich, dass von dieser Klasse von Reinigungen in der Litteratur bei weitem am häufigsten die Rede ist. In der nachhomerischen Sage kehrt ein Held, der, nachdem er einen Mann erschlagen hat, aus seiner Heimat flieht und in fremdem Lande durch einen liebreichen Gastfreund von der Blutschuld befreit wird, in sehr zahlreichen Beispielen wieder; das älteste uns bekannte ist das des Achilleus, der nach dem Berichte der Aethiopis des Arktinos wegen der Ermordung des Thersites auf Lesbos von Odysseus gereinigt wurde [55]); und selbst die Volksvorstellung und Sitte Vorderasiens, auf Grund deren Herodot den Phryger Adrastos nach der Tödtung seines Bruders bei dem Lyderkönige Krösos Entsühnung suchen und finden lässt (1, 35), war in dieser Hinsicht von der griechischen nicht wesentlich verschieden. Von der Neigung geleitet, für die ältesten Zeiten die Scheidewand zwischen dem Leben der Menschen und dem der olympischen Götter möglichst zu verringern, zieht der griechische Mythos sogar diese hierbei in Mitleidenschaft, indem er von Zeus erzählt, dass er den mit dem Morde seines Schwiegervaters befleckten Ixion gastlich aufgenommen und gereinigt, von Apollon, dass er nach der Tödtung des Drachen Python das delphische Land gemieden und sich in Tempe oder Kreta Entsühnung geholt habe [56]). In dem letzteren Umstande gelangt die Thatsache zum Ausdruck, dass Apollon und seine Priesterschaft zu Delphi die Normen, nach denen die Reinigungsgebräuche vorzunehmen sind, im Einzelnen festgesetzt hat, eine Thatsache, die auch sonst mannigfach ihre Bestätigung findet. Delphi läuterte insbesondere das Bewusstsein über das Verhältniss der liturgischen Befleckung zur moralischen Schuld. Dass ursprünglich die letztere durchaus nicht als nothwendig in die erstere eingeschlossen betrachtet wurde, zeigt vor Allem der angeführte Fall des Apollon selbst, ebenso auch der des Theseus, der einer attischen Erzählung zufolge nach der Tödtung von Seeräubern am Altare des Zeus Meilichios Sühnung suchte (Paus. 1, 37, 3); allein das Gewöhnlichere ist doch, dass auch jene nicht fehlt. Wie selbst dann die beiden Momente nicht zusammenfallen, dafür ist das Beispiel des zu dem pythischen Gotte in der nächsten Beziehung stehenden Orestes charakteristisch, der sich nach der maassgebenden Darstellung des Aeschylos in den Eumeniden (282. 451; vergl. Choeph. 1038) sogleich nach seiner That allen nothwendigen Reinigungen unterzog, während doch die Frage

ob er schuldig oder schuldlos sei, noch offen blieb und der Entscheidung durch den athenischen Areopag harrte. Jedoch ist die Tendenz der Priesterschaft, die eine nicht als von der andern ganz unabhängig zu behandeln, zugleich deutlich erkennbar. Sie ergiebt sich namentlich aus dem, was nach der Anführung in Platon's Gesetzen (9, 865 a fgg.) über die Abstufungen des Reinigungsbedürfnisses bestimmt war, indem es dabei theils auf die Absichtlichkeit, Fahrlässigkeit oder völlige Absichtslosigkeit, mit welcher die That ausgeführt war, und die ihr sonst zur Seite stehenden rechtfertigenden oder entschuldigenden Umstände theils auf die Rücksichten ankam, welche der Zorn des Ermordeten erheischte. Danach sollte der Arzt, dem ein Kranker in der Behandlung starb, sofort als rein betrachtet werden; wer bei einer kriegerischen oder gymnastischen Uebung einen Andern aus Versehen tödtete, sollte ebenso wie der, der seinen eigenen Sklaven erschlug, die vorschriftsmässige Reinigung mit sich vornehmen lassen, während die Tödtung eines fremden Sklaven eine schwerere und mehr zusammengesetze Form der Reinigung erforderlich machte; dagegen hatte der nicht durch einen Anlass der angegebenen Art hervorgerufene Todtschlag oder Mord eines Freien nothwendig Verbannung zur Folge, deren Dauer sich nach den Umständen der That und dem Verhalten des Thäters richtete. Was Delphi geordnet hatte, wurde, wie es scheint, fast überall in Griechenland eingebürgert; wohl am vollständigsten geschah es in Athen durch die Gesetzgebung Drakon's, vielleicht nicht ohne im Laufe der Zeit durch einige in gleichem Geiste empfangene Bestimmungen ergänzt zu werden [57]). Die eigenthümliche Einrichtung der Gerichtsverhandlungen, die sich in irgend einer Weise auf die Vernichtung eines fremden Lebens bezogen, erhält daher ihr Licht. Es charakterisirt die dabei leitenden Anschauungen, dass selbst die leblosen Gegenstände, die den Tod eines Menschen bewirkt hatten, einer Untersuchung vor dem Gerichtshofe im Prytaneion unterworfen und als unrein über die Landesgrenze geschafft wurden (Pl. Gess. 9, 873 e; Aeschin. 3, 244; Poll. 8, 120), eine Sitte, welcher auch die Thasier folgten, als sie eine Bildsäule des Theagenes, die einen Menschen erschlagen hatte, auf Antrag der Söhne des Erschlagenen in das Meer warfen (Paus. 6, 11, 2); auch begreift sich, dass niemand ohne ein gewisses Grauen den dazu bestellten Gerichtshöfen nahen konnte, ein Grauen, das uns aus der demosthenischen Rede gegen Aristokrates fast unmittelbar noch entgegenhaucht. Aber die

nächsten Verwandten des Ermordeten durften den schweren Schritt der Verfolgung des Mörders nicht scheuen, denn wenn sie ihn unterliessen, so verfielen sie, wie Platon im Zusammenhange der oben erwähnten Stelle (866 b) und ebenso Antiphon in den Tetralogieen (s. oben S. 117) hervorhebt, selbst dem Zorne des Todten und mit ihm der Unreinheit. Vollends war die Aufgabe der Richter keine leichte. Zum Zwecke der Beschwichtigung ihrer Bedenken war die Einrichtung getroffen, dass bei solchen Gelegenheiten die siegende Partei nach gefällter Entscheidung die Wahrheit ihrer Behauptungen vor ihnen noch einmal mit furchtbaren Eiden bekräftigte und damit Segenswünsche für sie verband; Aeschines, der dies in der Rede über die Truggesandtschaft (87) erwähnt, fügt erklärend hinzu: „denn wenn sich keiner von euch gern mit einer gerechten Tödtung behaften will, so möchte er sich wahrlich wohl vor einer ungerechten hüten, indem er einem sein Leben oder sein Vermögen oder seine bürgerliche Ehre nimmt, eine Sache, in Folge deren schon Manche sich selbst getödtet haben, Andere aber auch von Staatswegen getödtet worden sind.“

Die äussere Folge der Unreinheit besteht darin, dass der Opferdienst der Götter durch die Anwesenheit des unreinen Gegenstandes oder der unreinen Person gestört wird. Ein anschauliches Bild der Art, wie dies gedacht wird, bietet die Rede, in welcher Teiresias in der Antigone des Sophokles die Wirkungen der unterlassenen Bestattung des Polyneikes schildert (998—1032). Vögel und Hunde haben von dem offen daliegenden Leichnam gefressen und sogar Stücke desselben zu den Altären getragen, darum lösen sich die zum Opfer bestimmten Schenkelknochen aus ihrer Umhüllung, ohne dass die Opferflamme emporschlagen kann, und die Vögel selbst, die die widrige Speise gekostet haben, geben unheilverkündende Töne von sich. Nicht anders ist es, wenn ein Mensch, der mit dem Tode in Berührung gekommen ist ohne darauf gereinigt worden zu sein, oder der sich auf andere Weise den Widerwillen der Götter zugezogen hat, mit der heiligen Handlung in Beziehung tritt. Darum macht in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (82. 83) der Angeklagte zu seinen Gunsten geltend, dass weder sein Mitfahren auf einem Schiffe der Fahrt zum Nachtheil gereicht noch seine Theilnahme an einem Opfer dasselbe gestört habe, und bemerkt dazu verallgemeinernd: „Schon an Vielen, welche bei Opfern gegenwärtig waren, wurde offenbar, dass sie nicht rein waren und verhinderten,

dass die Opfer in regelmässiger Weise Statt fanden." Und eben deshalb wird in Fluchformeln gern der Wunsch aufgenommen, dass die von dem Fluche Betroffenen nicht auf reine Weise — ὁσίως — sollen opfern können, wovon die bei Aeschines (3, 111) erwähnte der Amphiktyonen ein Beispiel bietet. Diese Verbindung mit dem Fluche enthält aber zugleich die deutlichste Hinweisung auf die weiteren schlimmen Folgen, welche die Störung des Cultus herbeiführt; noch bestimmter erinnert der Ankläger in Antiphon's erster Tetralogie (α, 10; vergl, β, 11) an sie, indem er darauf aufmerksam macht, dass Unfruchtbarkeit des Landes und politische Misserfolge eintreten müssten, wenn es dem Mörder gestattet würde ungescheut in den Tempeln zu verkehren und Unschuldige mit seiner Unreinheit anzustecken. Hier und da mochte lokaler Glaube noch andere Folgen der Unreinheit annehmen: so hiess es, dass ein Befleckter, der in den Eumenidentempel zu Keryneia in Achaja eintrete, sogleich von Wahnsinn befallen werde (Paus. 7, 25, 4).

Die griechischen Staaten, unter deren Funktionen die Fürsorge für den regelmässigen Gottesdienst eine so grosse Rolle spielte, wachten mit ängstlicher Strenge darüber, dass der Zweck desselben nicht durch Theilnahme unreiner Personen oder gar durch Befleckung ihres ganzen Gebietes vereitelt wurde. Nach einem Berichte, den Plutarch im Leben des Aristeides (20) wiedergiebt, erklärte nach der Schlacht bei Platää das delphische Orakel das Herdfeuer von Platää für durch die Anwesenheit der Perser verunreinigt und verlangte, dass in Delphi, als dem geheiligten Mittelpunkte Griechenlands, eine neue Flamme angezündet und zum Gebrauche bei den zu vollbringenden Opfern nach Platää gebracht werde. Als einst Gesandte der wilden und ruchlosen Kynätheer durch das Land der Mantineer gekommen waren, unterwarfen diese dasselbe einer vollständigen Reinigung (Pol. 4, 21, 9); als Athen durch die mit Verletzung des Asylrechts verbundene Ermordung der Anhänger Kylon's auf der Akropolis befleckt war, hielt man die sonst in solchen Fällen gewöhnlichen Gebräuche nicht für ausreichend, sondern berief den Epimenides von Kreta, damit er durch ausserordentliche Sühnungen der Stadt ihr natürliches Verhältniss zu den Göttern wiedergebe. Welches Gewicht Athen im regelmässigen Laufe der Dinge darauf legte, dass die Opfer, die es von Staatswegen veranstaltete, nur in Gegenwart von Reinen Statt fanden und von völlig reinen Händen dargebracht waren, lehren zahlreiche Beispiele. Sobald eine Klage we-

gen Mordes oder Todtschlages bei ihm eingereicht war, verbot der Archon Basileus dem Angeklagten die Theilnahme an allen öffentlichen Gottesdiensten, insbesondere aber an den Mysterien (Antiph. 6, 36; Poll. 8, 66. 90; BA 1, 310); erfolgte dann auf Grund der gerichtlichen Verhandlung die Landesverweisung, so wurde diese nicht etwa bloss im Allgemeinen ausgesprochen, sondern es wurden die Dinge von religiöser Bedeutung, von denen der Verbannte ausgeschlossen war, einzeln namhaft gemacht und damit der hauptsächliche Zweck der Maassregel unzweideutig hervorgehoben. Ein altes Gesetz Drakon's, welches Demosthenes in der Rede gegen Leptines (158) anführt, zählt als solche das Weihwasser, die Spenden, die Mischkrüge, die Heiligthümer, den Markt auf; in einer Formel, deren sich Antiphon einmal bedient (6, 4) und die ohne Zweifel auch sonst beliebt war, werden die Stadt, die Heiligthümer, die Opfer, die Wettkämpfe zusammengestellt; Platon setzt statt dessen die Heiligthümer, den Markt, die Häfen und die sonstigen gemeinsamen Zusammenkünfte ein (Gess. 9, 871 a); am bemerkenswerthesten ist eine in der Rede gegen Aristokrates (38—40) erwähnte Bestimmung, nach welcher der verurtheilte Mörder auch den allen Griechen gemeinsamen heiligen Stätten fern bleiben musste, gleich als ob hinsichtlich dieser ganz Griechenland ein einziges Gebiet bilde, denn es heisst darin, dass er den Grenzmarkt und die amphiktyonischen Wettkämpfe und Heiligthümer zu meiden habe. Ueberall ist erkennbar, wie diesen Vorstellungen nachgelebt wird. Als nach dem Sturze der Dreissig die im Peiräeus versammelten Athener in Procession nach der Stadt zu dem Tempel der Athene zogen, schloss dem Berichte des Lysias (13, 81) zufolge der an ihrer Spitze stehende Aesimos den Agoratos von dem Zuge aus, weil er ihn, den Helfershelfer der Dreissig, als Mörder betrachtete. Und weil jeder, der anders handelt als dieser Aesimos, sich eines schweren Frevels schuldig macht, brandmarkt Demosthenes (21, 114. 115) das Verfahren des Meidias, der ihn eines Mordes bezichtigt hatte und es demnach ruhig geschehen liess, dass er im Namen des Rathes Opfer darbrachte, von Staatswegen als Architheore zu der nemeischen Zeusfeier entsandt und sogar zum Priester der eleusinischen Göttinnen gewählt wurde, und erhebt in Antiphon's Rede über den Choreuten (45) der Sprecher einen ganz ähnlichen Vorwurf gegen seine Ankläger, weil sie seine Theilnahme an den Opfern des Rathes nicht verhindert hatten. Auch wer seinen Körper preisgegeben hatte, durfte

weder den Tempel betreten noch Priester werden, wie Aeschines (1, 19) und Demosthenes (22, 73) bezeugen, überhaupt war ihm jede Thätigkeit versagt, mit welcher das Aufsetzen eines Kranzes, das Zeichen gottesdienstlicher Weihe, verknüpft war, und dazu gehörte z. B. auch das Reden in der Volksversammlung [58]). Vielleicht noch strenger war die Cultussitte in Betreff der Frauen, bei denen das moralisch und das liturgisch Anstössige noch unmittelbarer in einander geflossen zu sein scheint. Eine Ehebrecherin durfte an keinem öffentlichen Feste Athen's Theil nehmen, und wenn sie es dennoch wagte, so hatte Jedermann das Recht ihr den Schmuck abzureissen und sie zu misshandeln, dafern er sie nur nicht verstümmelte oder tödtete (Aeschin. 1, 183; Dem. 59, 86); einen kaum geringeren Anstoss gab eine Hetäre, die sich unter die Bürgerinnen drängte, während sie die hochheilige Feier der Thesmophorien begingen (Isä. 6, 50).

Auch dem, der mit dem Unreinen nur verkehrte, konnte sich die Befleckung mittheilen, jedoch gestaltete sich dies je nach dem Grade derselben und den sonstigen Umständen verschieden. In der demosthenischen Rede gegen Androtion (2) kommt ein Fall vor, wo jemand wegen Unfrömmigkeit vor Gericht gezogen wird, weil er mit einem angeblichen Vatermörder Gemeinschaft gepflogen hatte. Einfache Unreinheit zog man sich zu, wenn man mit demjenigen, der einen Mord oder Todtschlag begangen hatte und nicht entsühnt war, unter einem Dache weilte, an einem Tische sass oder ein Gespräch führte, und natürlich ging man auch einer solchen Möglichkeit ängstlich aus dem Wege. Lysias erzählt (13, 79), dass niemand mit Agoratos zusammen speisen oder sein Zeltgenosse sein oder mit ihm reden wollte, weil man ihn für einen Mörder hielt; überhaupt kann es unter normalen Verhältnissen und bei gesunder Empfindungsweise nicht vorkommen, dass sich jemand muthwillig selbst in eine solche Lage bringt. Diese ganz natürlich sich bietende Voraussetzung benutzt Antiphon in der Rede über den Choreuten (46), um zu zeigen, dass die Ankläger, die den Angeklagten Anfangs weder an der Theilnahme am athenischen Rathe und den öffentlichen Opfern verhindert noch persönlich vermieden haben, an die Wahrheit der von ihnen erhobenen Beschuldigung des Mordes selbst nicht glauben; andrerseits setzt Demosthenes (21, 118—120) die Verworfenheit des Meidias durch Erinnerung an die Thatsache in das hellste Licht, dass er den Aristarchos vor der Bule für einen Mörder erklärt hat

und dennoch nicht bloss vor sondern sogar noch nach dem Aussprechen dieser Anschuldigung zu ihm in sein Haus gegangen ist. Damit Kläger und Richter nicht genöthigt würden sich mit dem Angeklagten unter einem Dache zu befinden, wurden alle Processe wegen Mordes oder Todtschlages in Athen unter freiem Himmel verhandelt (Antiph. 5, 11). Selbst wenn der Mordbefleckte der eigne Vater ist, kann ein ängstliches Gemüth sich durch das Zusammensein mit ihm Unreinheit zuzuziehen fürchten; dies ist z. B. der Fall des von Platon geschilderten abergläubischen Euthyphron (4c). Dagegen scheint es nicht, dass die Unreinheit derer, die ihren Leib preisgegeben hatten, sowie die der Ehebrecherinnen und der Hetären jemals als den mit ihnen Verkehrenden sich mittheilend ist angesehen worden.

In der Tragödie werden diese Anschauungen, welche den Bürgern Athen's in Fleisch und Blut übergegangen waren, in der mannigfachsten Weise auf das Heldenalter übertragen. Wiederholt erscheint es in ihr als der Gegenstand des natürlichsten und berechtigtsten Wunsches, zu keiner Gemeinschaft mit dem übermüthigen Frevler, mit dem Verächter der Eltern genöthigt zu sein (Soph. Ant. 372; Eur. Fr. 848). Aus der potenzirten Unreinheit, mit der man den Elternmörder behaftet dachte, erklärt sich wohl zum Theil die von der äschyleischen abweichende Art, in welcher Euripides in der taurischen Iphigenia (947—957) das Verhalten der Athener gegen den Muttermörder Orestes schildert. Obwohl ihr Land nicht der Ort seiner That gewesen ist, verweigern ihm Manche jede Art von Aufnahme; Andere erweisen sich mitleidig, indem sie ihm in ihren Behausungen Speise und Trank gewähren, aber sie vermeiden dabei auf das sorgfältigste jedes Gespräch und jede Tischgemeinschaft mit ihm, bis durch den Spruch des areopagitischen Gerichts der auf ihm lastende Bann gelöst ist. Welche Scheu vor jeder Berührung mit ihm auf dem Boden von Argos selbst herrscht, deutet derselbe Dichter an mehreren Stellen des Orestes an (46. 428. 481); in dem zuvor genannten Drama (1191 fgg.) wird überdies die Vorstellung, dass er der Entsühnung bedarf bevor er der Artemis geopfert werden kann, zum Motive der von Iphigenia zu seiner Rettung ersonnenen List. Dagegen würde nach dem in den Choephoren des Aeschylos mitgetheilten delphischen Orakelspruche Orestes durch den ihn verfolgenden Zorn seines Vaters unrein werden, wenn er sich der Verpflichtung die Blutrache an der Mutter zu nehmen entzöge, wovon die

ausgesprochene Folge wäre, dass er an Opfern und Spenden keinen Theil hätte und niemand mit ihm zusammenwohnen dürfte (291—294). Wenn die Elektra des Sophokles eine besondere Erschwerung ihres Looses darin findet, dass sie zur Hausgenossenschaft mit den Mördern Agamemnon's genöthigt ist (262—264. 1190), so soll dadurch offenbar angedeutet sein, dass diese unrein sind und die Berührung mit ihnen etwas Befleckendes hat. In der Alkestis des Euripides (22) verlässt Apollon das Haus des Admetos, um der Unreinheit fern zu bleiben, welche der bevorstehende Tod der Königin in demselben erzeugen muss. Die Art, wie im König Oedipus der noch unentdeckte Mörder des Laios nach den Anweisungen des Oedipus behandelt werden soll, erinnert deutlich an das, was in Athen den wegen Mordes vor dem Areopag Angeklagten geschah: er kann ungefährdet das Land verlassen, bleibt er aber, so ist es jedem Bürger verboten, ihn bei sich aufzunehmen, mit ihm zu reden oder ihn zu gottesdienstlichen Handlungen zuzulassen (228—243). Auch dass der Befleckte bis zur Vollziehung der Sühnung sprachlos bleiben muss um den nicht unrein zu machen, an den er sich wendet, wie es in den Eumeniden des Aeschylos (448) heisst, steht wohl in Einklang mit der thatsächlich befolgten Sitte; wenigstens erfährt auch in der Erzählung Herodot's (1, 35) Krösos den Namen und die Schicksale des Adrastos erst, nachdem er ihn von seiner Befleckung befreit hat. Eine Anspielung auf den gleichen Gebrauch liegt darin, dass die aus dem Reiche des Todes hervorgeholte Alkestis des Euripides nicht reden darf, bevor sie entsühnt ist (1144). Wie man in Betreff der Abstufungen des Reinigungsbedürfnisses empfand, das spiegelt sich in lehrreicher Weise im rasenden Herakles dieses Dichters. Nach der Tödtung seines Feindes Lykos begnügt sich Herakles mit einem einfachen Reinigungsopfer am Altare des Zeus, das er selbst vornehmen kann; während desselben beginnt sein Wahnsinn damit, dass er an die Möglichkeit denkt es zu verschieben, bis er auch den Eurystheus getödtet hat (922—941); nachdem aber seine Gattin und seine Kinder als Opfer seiner Wuth gefallen sind, ist ihm in Theben jede menschliche und göttliche Gemeinschaft verschlossen, und er folgt seinem Freunde Theseus nach Athen, um dort durch ihn Entsühnung zu finden (1283. 1324). Die Art, in welcher der Dichter dies ausmalt, lässt uns zugleich einen Einblick in das Gefühl vollständigen Gebrochenseins thun, das sich des Unreinen bemächtigt (s. 1281—1302), und dass die so einmal geweckte Gemüthsstimmung den wirk-

lichen Befleckungszustand noch überdauern konnte, zeigt das Beispiel des Adrastos bei Herodot (1, 42), der auch nach erfolgter Entsühnung jede heitere menschliche Gesellschaft flieht [59]).

Die grosse Verschiedenheit der Fälle, auf welche der Begriff der Unreinheit anwendbar war, musste unvermeidlich oft Unsicherheit darüber herbeiführen, ob sie vorhanden sei, ob und in welchem Umfange sie sich Andern mittheile, durch welche Mittel sie getilgt werden könne. In Folge dessen fand die delphische Priesterschaft gewiss vielfältige Gelegenheit die von ihr ausgegangenen allgemeinen Vorschriften auf Anlass specieller Anfragen näher zu bestimmen und zu erweitern; in Athen mochten auch die Exegeten des heiligen Rechts nicht selten in der Lage sein erläuternd und ergänzend einzutreten. Im Ganzen ist Delphi augenscheinlich immer bestrebt geblieben die religiösen Anforderungen so zu gestalten, dass sie mit den sittlichen in keinen auffallenden Widerspruch traten; nach dieser Seite sind zwei in den Scholien zu Platon's Gesetzen (9, 865*b*) erhaltene delphische Sprüche höchst lehrreich, von denen der eine den als unrein brandmarkt, der seinen Freund im Kampfe zu vertheidigen unterlassen hat, obwohl an ihm kein Blut klebt, der andere dagegen den ausdrücklich von jeder Unreinheit freispricht, der bei der Vertheidigung seines Freundes ihn zufällig tödtete. Auch was Plutarch (Lyk. 27) von dem Streben des Lykurgos sagt, der übertriebenen Scheu seiner Landsleute vor der Berührung mit Todten zu steuern, ist zwar im Einzelnen schwerlich zuverlässig, hat aber gewiss den thatsächlichen Hintergrund, dass das delphische Orakel auf manche in dieser Hinsicht herrschende abergläubische Vorstellungen mässigend einwirkte, denn Lykurgos erscheint, wie man auch sonst über das Historische seiner Persönlichkeit denken möge, als Repräsentant delphischer Einflüsse auf spartanisches Wesen und spartanische Sitte. Eine andere Spur des Widerstreites zwischen veralteter Satzung und geläuterter Ansicht zeigt sich darin, dass die oben erwähnte Sage (Paus. 1, 37, 3) den Theseus nach der Tödtung von Seeräubern am Altare des Zeus Meilichios Reinigung suchen lässt, dass dagegen ein Ausspruch des Demokritos (Fr. 209), in welchem hier sicherlich die Wiedergabe einer auch sonst verbreiteten Meinung zu erkennen ist, denjenigen, der einen Räuber tödtet, für frei von Befleckung erklärt. Im Uebrigen gewinnt man leicht den Eindruck, als ob es im Laufe der Zeit mehr und mehr beliebt geworden ist die Verwerflichkeit einer Handlung als solche ohne unmittelbare

Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit den gottesdienstlichen Dingen zum Motive einer nicht durch Priesterspruch, sondern durch die öffentliche Stimme erfolgenden Unreinheitserklärung zu machen, denn nur unter diesem Gesichtspunkt werden die Nachrichten verständlich, wonach die Athener den Anklägern des Sokrates, nachdem sie sich von ihnen abgewandt hatten, und die Spartaner vermöge allgemeinen Gebrauchs denen, die im Kampfe gegen den Feind feige gewesen waren, das Feuer zum Anzünden versagten und die Beantwortung ihrer Fragen verweigerten (Plut. M. 538 a; Her. 7, 231); eine ähnliche Behandlung von Seiten seiner Mitbürger soll dem athenischen Sykophanten Kallixenos widerfahren sein, weil die Hinrichtung der Feldherren, die bei den Arginusen befehligt hatten, durch ihn veranlasst war (Suid. s. v. ἐναύειν). Der Fall der Ankläger des Sokrates hat deshalb noch ein besonderes Interesse, weil bei ihm ein Zug Erwähnung findet, welcher lehrt, dass sich in der Empfindung des Griechen dem Befleckten gegenüber mit dem Grauen und dem wenigstens häufig vorhandenen Mitleide selbst ein Antheil physischen Ekels mischte. Die übrigen Athener benutzten nämlich mit Geflissentlichkeit kein Bad, in dem jene vorher gewesen waren, eher als bis alles in den Behältern vorhandene Wasser entfernt und durch neues ersetzt worden war. Dies stand auch nicht etwa vereinzelt: das Gleiche thaten Jahrhunderte später die in Sikyon versammelten Griechen gegenüber den Verräthern des achäischen Bundes Kallikrates und Andronidas (Pol. 30, 23, 3).

Bei der grossen Zahl ungleichartiger Ursachen, die Befleckung herbeiführten, konnten einzeln auch Fälle von solcher Schwere vorkommen, dass die Möglichkeit einer Entsühnung ausgeschlossen erschien: ein solcher war nach Herodot (6, 91) der der äginetischen Vornehmen, welche einem Mitgliede der Volkspartei, das durch Anklammern an eine Tempelthür Schutz gesucht hatte, die Hände abhieben und es so von dem Tempel entfernten. Sonst herrschten hinsichtlich des Grades, in dem das Gefühl für Unreinheit sich geltend machte, und der Dinge, an welche sich dasselbe knüpfte, auch mannigfache lokale Verschiedenheiten. In einigen Städten suchte man die nothwendige Absonderung so streng zu gestalten, dass man eigene Thore einrichtete, welche für die Hinausführung von verurtheilten Verbrechern, von als Sühnopfer benutzten Thieren und von befleckten Gegenständen irgend welcher Art bestimmt waren, aber nicht gestattete, dass etwas was rein war und unter Umständen mit den

Göttern in Berührung kommen konnte durch diese ein- oder ausging (Plut. M. 518 b); dagegen behandelten die Trallianer den Mord eines Lelegers oder Minyers als eine so geringfügige Sache, dass sie sich davon entsühnt glaubten, wenn sie den Angehörigen des Erschlagenen einen Scheffel Erbsen entrichtet hatten (Plut. M. 302 b). Vollends blieb, wo Sitte und Gesinnung der Gesammtheit oder das Wort einer öffentlichen Autorität nicht ohne Weiteres die Richtschnur gab, der Aengstlichkeit, der Laune und dem Eigenwillen der Einzelnen ein vielfältiger Spielraum sich gegen vorausgesetzte Unreinheit abwehrend zu verhalten. Wie Herodot (3, 50 fgg.) erzählt, vermied es Lykophron, der Sohn Periander's, mit seinem Vater, in dem er nur den Mörder seiner Mutter sah, zu reden und auf seine Fragen zu antworten, und Periander vergalt dies, indem er ihn nicht bloss aus dem Hause verwies, sondern auch allen Bürgern Korinth's verbot ihn bei sich aufzunehmen oder sich auf ein Gespräch mit ihm einzulassen. Vermuthlich nahm der Tyrann dabei die Vorstellung zu Hülfe, dass schon der Gedanke an Vatermord, den Lykophron ohne Zweifel hegte, denselben unrein machte; das Verhalten des letzteren aber erhält seine richtige Beleuchtung durch das einigermaassen ähnliche des Euthyphron in dem platonischen Dialoge (s. oben S. 126), denn da bei diesem die Befürchtung durch das Zusammenleben mit dem eigenen Vater sich selbst Befleckung zuzuziehen als ein Ausfluss übertriebener Bigotterie erscheint, so lässt sich wohl annehmen, dass man im Allgemeinen nicht geneigt war die sonst gültigen Grundsätze auch auf solche Fälle anzuwenden. Ein sehr anschauliches Bild der Scheu, mit welcher Manche jeder Gefahr auch einer bloss äusserlichen Verunreinigung, die durch allgemein anerkannte Mittel leicht wieder getilgt werden konnte, aus dem Wege zu gehen suchten, giebt der Abergläubische Theophrast's (Char. 16). Dieser vermeidet es zu einer ausgestellten Leiche zu gehen, einem Wochenbette sich zu nähern oder ein Grabmal zu besuchen, mit seinem Hause nimmt er häufig Lustrationen vor, lässt sich an jedem Tage Weihwasser zur Besprengung aus dem Tempel kommen, trägt wo möglich fortwährend Lorbeerblätter im Munde und wendet von Zeit zu Zeit auch Hundsblut und Meerzwiebeln an; ja, wenn er nur einem Wahnsinnigen oder Epileptischen begegnet, fürchtet er Befleckung und speit sich um sie abzuwenden in den Busen. Zur Vermehrung des eigenthümlich Schwankenden, das sich an dieses ganze Gebiet des Empfindens heftete, trug der Umstand bei, dass anerkanntermaassen Fälle

eintreten konnten, in denen die gewöhnlich gebrauchten Reinigungsmittel nicht ausreichten und man sich deshalb veranlasst sah zu ausserordentlichen zu greifen; sehr bekannt ist in dieser Hinsicht, wie die Befreiung Athen's von der schweren kylonischen Befleckung durch den kretischen Sühnpriester Epimenides geschah, weil man ihn allein im Besitze hinreichend wirksamer Mittel dazu glaubte. Sehr begreiflich, wenn aus der Unsicherheit oft Beunruhigung der Gemüther hervorging, zumal da für das gewöhnliche Bewusstsein der Gedanke der liturgischen Befleckung und der der sittlichen Schuld so leicht in einander flossen, und die menschliche Natur hätte nicht zu allen Zeiten dieselbe sein müssen, wenn diese Beunruhigung nicht von einem bestimmten Stande zur Erreichung seiner Zwecke benutzt worden wäre. Eine Klasse von Männern, welche besondere Opferformen und Beschwörungsarten für die mannigfachsten Anlässe zu kennen und anwenden zu können behaupteten und welche man wegen des Zusammenhanges, in welchen sie selbst ihr Treiben mit den Ueberlieferungen des alten thrakischen Sängers Orpheus brachten, die Orpheotelesten nannte, begründete hierauf ihren Einfluss. Der Abergläubische Theophrast's versäumt nicht sie allmonatlich mit seiner Familie aufzusuchen um sich von ihnen entsühnen zu lassen, und von der Art, wie sie sich namentlich den Reichen unentbehrlich zu machen wussten, indem sie nicht bloss jede selbstbegangene oder von den Vorfahren herstammende Verschuldung tilgen, sondern auch den Feinden durch Beschwörungen Nachtheil zufügen zu können vorgaben, entwirft Platon (Rep. 2, 364 b) ein zwar schwerlich ganz karikaturfreies, aber immerhin recht lehrreiches Bild. Wir dürfen uns den Abstand zwischen diesen Leuten und jenen alten Mitgliedern der delphischen Priesterschaft, durch welche die Satzungen über Reinheit und Unreinheit ihre Ordnung und Regel erhalten hatten, kaum geringer vorstellen als den zwischen einem Tezel und einem Gregor dem grossen, aber dennoch kann nicht verkannt werden, dass auch ihr Thun einem einmal vorhandenen Seelenbedürfnisse entsprach [60]).

Indessen blieb der ganze an die liturgische Reinheit sich knüpfende Vorstellungskreis auch nicht ohne grundsätzliche Opposition. Es ist nicht unmöglich, dass bereits die homerischen Gedichte einer solchen Ausdruck gaben. Zwar findet die Unbekanntschaft ihrer Verfasser mit der eigentlichen Mordsühne ihre natürlichste Erklärung darin, dass ihnen der verfolgende Zorn des Getödteten gegen

seinen Mörder fremd war, aber auch die Reinigung des achäischen Heeres nach der Beseitigung der von Apollon gesandten Pest (Il. 1, 314) und die Räucherung des Hauses des Odysseus nach der Tödtung der Freier (Od. 22, 494) werden von ihnen nur so flüchtig berührt, dass der Leser nothwendig zweifelt, ob die eine wie die andere bloss im Interesse der Gesundheit oder ob sie zugleich zum Zwecke der Herstellung des Verkehrs mit den Göttern vorgenommen wird; am ehesten nähert sich den aus späteren Zeiten bekannten Anschauungen die Aeusserung Hektor's im sechsten Buche der Ilias (267), dass man dem Zeus nicht mit Händen nahen dürfe, die von dem Blute der Schlacht befleckt sind. Hiervon kann die noch geringe Ausbildung der liturgischen Begriffe zur Entstehungszeit jener Gedichte die Ursache sein, es kann aber seinen Grund auch in dem Bestreben der Sänger haben dem eigenen Ideale gemäss die Herrschaft des von den Priestern ausgebildeten Gedankens der Reinheit im Heldenzeitalter als verschwindend gering erscheinen zu lassen. Bestimmtere Aeusserungen in gleicher Richtung sind einige Jahrhunderte später auf osthellenischem Boden gethan worden. Der ephesische Philosoph Herakleitos machte denen, welche Reinigungsgebräuche vornehmen, zum Vorwurfe, dass sie Koth mit Koth abwaschen[61], und in einer aus der hippokrateischen Schule hervorgegangenen Schrift über die heilige Krankheit (Hippokr. II, 328 L) fand es Tadel, dass man durch Blut und andere derartige Dinge — *αἵματί τε καὶ τοῖσι ἄλλοισι τοῖσι τοιούτοισι* — diejenigen reinigen wolle, welche vielmehr in den Tempeln durch Opfer und Gebete die Götter erweichen müssten, wobei besonders bemerkenswerth ist, wie der abnorme Zustand der Unreinen anerkannt, aber eine vertrauensvolle Annäherung an die Götter dabei als möglich und als das einzige geeignete Mittel der Abhülfe betrachtet wird. In Athen mochte die Verachtung, der die Orpheotelesten anheimfielen, hier und da ähnliche Stimmungen und Auffassungen erzeugen. Und nicht selten sind Aeusserungen, welche die liturgische Reinheit als das der sittlichen gegenüber untergeordnete Moment behandeln: so erklärt Demosthenes (22, 78; vergl. 24, 186) es geradezu für einen Religionsfrevel, dass einem Manne von der Vergangenheit des Androtion ein gottesdienstliches Amt anvertraut wird, weil dazu auch innere Reinheit gehört und die Beobachtung der vorgeschriebenen Enthaltsamkeit während einer bestimmten Anzahl von Tagen nicht genügt; so sagt Theseus im rasenden Herakles des Euripides (1234), der Freund theile dem Freunde die Be-

fleckung nicht mit, und giebt damit dem Gedanken Ausdruck, dass die Erfüllung der Freundschaftspflicht höher steht als die ängstliche Reinhaltung der eigenen Person; so behauptet Oedipus im Oedipus auf Kolonos (548), er sei gesetzlich rein, weil er ohne sein Wissen in die Lage des Vatermörders gekommen sei, und dies hat, wie der weitere Verlauf der Handlung zeigt, nicht bloss ausserhalb der Grenzen seiner Heimat auch vom Standpunkte des Dichters aus seine Richtigkeit, denn auch seine thebanischen Mitbürger haben sich erst lange Jahre nach der Entdeckung seiner Thaten darauf besonnen, dass sie ihn eigentlich nicht auf thebanischem Boden dulden durften, mit anderen Worten, sie haben bei der Verfolgung politischer Zwecke das religiöse Motiv nur zum Vorwande genommen (440; vergl. 601). Wohl das würdigste Wort aber, das in diesem Sinne gesprochen worden ist, ist das der Pythagoreerin Theano, die auf die Frage, wann eine Frau nach der Beiwohnung mit einem Manne wieder rein sei, erwiederte: „nach der mit ihrem Gatten sogleich, nach der mit einem fremden Manne niemals“ (Diog. L. 8, 43; Stob. 74, 53).

Offenbar hängen diese vereinzelten Ablehnungen des liturgischen Reinheitsgedankens ebenso wie das sehr ernsthafte Streben der delphischen Priesterschaft, ihn in möglichst nahe Beziehung zu den sittlichen Forderungen zu setzen, mit einem umfassenderen Processe zusammen, der sich in den griechischen Religionsanschauungen im Laufe der Jahrhunderte vollzogen hat. An diesen haftete ursprünglich so manches Widerspruchsvolle, aber auch so manche Rohheit und Aeusserlichkeit, dass bei fortschreitender Entwickelung des Volksgeistes weder die Opposition des Verstandes noch die wirkungsreichere des Gemüths dagegen ausbleiben konnte. Das Verständniss des Auftretens derselben ist für uns dadurch erschwert, dass es uns oft nicht möglich ist Aeusserungen, welche bloss die die Züge der Götter entstellende Dichterfabel bekämpfen, von solchen zu unterscheiden, welche gegen wirklich im Volke lebende Religionsvorstellungen sich richten, allein sie ist wichtig genug um ihre erkennbaren Spuren einer etwas näheren Betrachtung zu unterziehen. Ihr Einfluss ist durchaus nicht bloss ein zerstörender, sondern vielfach auch ein aufbauender gewesen, ja, es ist zum grossen Theil ihre Folge gewesen, dass ernste Geister in dem Festhalten oder auch Weiterbilden der von den Vätern ererbten Gottesverehrung ihre Befriedigung finden konnten.

Der Gedanke der Vielheit der Götter freilich, der vom heutigen Standpunkt aus auf den ersten Blick am anstössigsten erscheint, wurde

aus den früher (S. 60. 61) dargelegten Gründen am wenigsten bestritten. Die theoretische Möglichkeit, dass zwischen den Pflichten gegen den einen Gott und denen gegen den andern ein Conflict entstehen könnte, scheint sich der naiven Religionsübung niemals fühlbar gemacht zu haben und nur von der Reflexion in das Auge gefasst worden zu sein, wenn sich an ihre Ausmalung ein bestimmtes Interesse knüpfte. Proben der Art, in welcher dies geschah, bieten uns der Hippolytos des Euripides und der Euthyphron Platon's. In dem ersteren vertreten Artemis und Aphrodite zwei entgegengesetzte Lebensanschauungen, und der Held verwirkt die Strafe der Göttin der Liebe, indem er ausschliesslich der der Jagd und der Keuschheit folgt; in dem letzteren stellt Sokrates der Behauptung Euthyphron's, fromm sei, was den Göttern wohlgefalle, den Einwand entgegen, dass verschiedenen Göttern Verschiedenes wohlgefallen könne, und dieser bleibt darauf die Antwort schuldig (6e—8e): der Dichter zeigt, was dabei herauskommt, wenn man die in der Poesie von jeher beliebte Verselbständigung der einzelnen Götter ernsthaft nimmt, der Philosoph deutet Consequenzen an, die sich unvermeidlich ergeben, wenn man den zarten Geweben des Volksglaubens das Messer der Logik nahe bringt. Lange vor ihm war eine solche Consequenz mit viel rücksichtsloserer Schärfe durch den Stifter der eleatischen Schule, Xenophanes, gezogen worden, der unter Ablehnung der Vorstellung von menschenähnlich gearteten Göttern das Vorhandensein einer einzigen in sich durchweg gleichen unveränderlichen und unbeweglichen Gottheit behauptete. Die bei ihm zu Grunde liegende Forderung einer die Gesammtheit des Seins einheitlich zusammenfassenden weltbildenden Kraft hat in sehr verschiedene der nach ihm entstandenen speculativen Systeme Aufnahme gefunden und ist von ihnen weiter entwickelt worden [62]), jedoch ohne dass sich daran die ausdrückliche Leugnung der Götter des Volksglaubens als nothwendige Folgerung angeschlossen hätte. Es würde sehr vorschnell sein dies durchweg auf eine durch äussere Rücksichten bedingte Accommodation zurückzuführen, vielmehr erklärt es sich leicht, wenn man sich erinnert, wie schwer der Grieche die ihm in Fleisch und Blut übergegangene personificirende Denkform von seinem geistigen Sein loslösen konnte. Wenn daher Antisthenes seine Ansicht von göttlichen Dingen auf die Formel brachte, dem Herkommen nach seien viele Götter, der Natur nach aber einer [63]), so beruht die Schärfe dieses Satzes nur darauf, dass er mit dem negativen Verhalten des Mannes und seiner Anhänger

gegen den Cultus zusammenhing, denn im Uebrigen sprach er eine nahe liegende Consequenz aus ziemlich allgemein anerkannten Prämissen aus, die so bestimmt hinzustellen bei Anderen das Interesse fehlte, und wer ihn zugab, konnte immer noch nach Umständen ebenso gut den ersten wie den zweiten Theil der Antithese zur Hauptsache machen. Denn das den Vielheitsgedanken tragende Herkommen bedeutete durchaus nicht etwa bloss eine Schranke, gegen welche die Pietät nicht gern anstiess, sondern bildete für die nationale Empfindungsweise recht eigentlich die Voraussetzung jeder religiösen Annäherung, wie sie dem Gemüthsbedürfniss entsprach und dem Alleins der Speculation gegenüber gar nicht möglich war. Dazu kam, dass die Meinung überaus nahe lag, bei dem Schwankenden der religiösen Vorstellungen sei es das Angemessenste sich in Betreff ihrer möglichst dem Herkommen anzuschliessen, eine Meinung, die sowohl in der Hekabe des Euripides (800) als im Timäos Platon's (40 e) angedeutet wird. Es ist daher auch ganz wohl verständlich, dass selbst die Anhänger des Einheitsgedankens es nicht immer vermeiden von den Göttern im Plural zu reden. Xenophanes nennt den einen Gott, von dem er lehrt, den grössten unter Göttern und Menschen (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος); des Antisthenes Schüler Diogenes sagte, die Weisen seien Freunde der Götter und die tüchtigen Männer Abbilder der Götter (Diog. L. 6, 37. 51); ja, auch von Antisthenes selbst wird ein damit übereinstimmender Ausspruch berichtet (Floril. Jo. Dam. 2, 13, 76). Vollends ergab sich die polytheistische Ausdrucksweise dann als eine Nothwendigkeit, wenn einzelne Resultate derartiger Systeme durch das vergröbernde Medium populärer Auffassung eine Brechung erlitten hatten. So ist uns aus einem Stücke des Epicharmos ein Wechselgespräch erhalten, in welchem zwei Männer mit komischem Eifer auf einander platzen, von denen der eine einige eleatische, der andere einige herakliteische Ansichten in sich aufgenommen hat und der erstere unter Berufung auf die Unmöglichkeit, dass aus nichts etwas wird, die Ewigkeit der Welt und der Götter behauptet[64]) (Diog. L. 3, 10): eine Erwähnung des einen Gottes wäre in diesem Zusammenhange überaus ungehörig.

Allein das häufige Streben das Bild eines einzelnen Gottes näher auszumalen und persönlichen Neigungen und Bedürfnissen anzupassen hatte leicht Entstellungen desselben zur Folge, die viel bedenklicher waren als jener Mangel an logischer Consequenz in der Grundauffassung. Es ist für die Gesammtbeurtheilung der Griechen nur

von untergeordneter Bedeutung, dass man in Lebenskreisen, die von der Poesie wenig oder gar nicht berührt wurden, auch das Schlechte, das man nicht lassen konnte, unter den Schutz eines einzelnen Gottes oder Heros stellte und dass z. B. Diebe und Betrüger den Hermes Dolios als ihren Behüter ansahen[65]) und die räuberischen Sklaven der Chier den ehemaligen Räuber Drimakos zu ihrem Heros erwählten (Athen. 6, 266 d), was an die Schutzheiligen der calabrischen Räuberbanden erinnert; immerhin zeigt auch dies, wohin die in dieser Richtung sich selbst überlassene Einbildungskraft führen konnte. Aber reizbar und um verhältnissmässig geringfügiger Ursachen willen den einen zürnend und den andern gnädig gestimmt wurden auch die Gottheiten gedacht, zu deren Verehrung fromme Priester anleiteten und denen die heiligsten Tempel gewidmet waren. Noch in ein ganz anderes Licht rückten die Dichter durch ihre Erzählungen die Götter: nach ihnen gingen sie Liebesabenteuern nach, mischten sie sich unmittelbar in die Kämpfe der Sterblichen, spannen sie Ränke zum Vortheil ihrer Söhne und zum Nachtheil ihrer Nebenbuhler. Dass die Nation im Ganzen im Stande war die beiden Vorstellungssphären aus einander zu halten, dass diese leichten Spiele der Phantasie im Ganzen ihre andächtigen Stimmungen nicht störten, kann uns überraschen und in gewissem Sinne unsere Bewunderung erregen, allein es würde irrthümlich sein zu behaupten, dass dieselben gar keine Schädigung des religiösen Empfindens und selbst der sittlichen Gesinnung in ihrem Gefolge gehabt hätten, denn dazu war die Poesie eine zu sehr in alle Gebiete des Lebens eingreifende und auch den Cultus mit ihrem Einflusse berührende Macht. Je mehr namentlich die Reflexion um sich griff, desto mehr schwand jene unbefangene Harmlosigkeit, welche sich gern von den Menschlichkeiten derselben Götter unterhalten liess, deren heiliges und segnendes Wirken sie zugleich auf das tiefste verehrte. Leider war die Folge des auf Consequenz in den Vorstellungen ausgehenden Nachdenkens nicht immer und überall die Verwerfung der Dichtermythen, vielmehr begründete die Sophistik, die in ihrem Streben das Verschiedenartigste dialektisch zu vertheidigen kein Beweismittel verschmähte, auf die Annahme ihrer Wahrheit eine Schlussfolgerung bedenklichster Art, indem sie Ausschreitungen der Menschen durch die Hinweisung auf ähnliche von Göttern begangene entschuldigte. Und was zunächst nur ein Kunstgriff der Schule war, blieb nicht ohne Nachwirkung im Leben, denn es wurde gern wiederholt, wenn

es dem eigenen Interesse dienlich schien; ja, vermöge des eigenthümlichen Geschmackes des attischen Publikums an der Dialektik wurde auch auf die Bühne übertragen, was man in seiner täglichen Umgebung anzuhören sich einmal gewöhnt hatte. Insbesondere spielte in dieser Hinsicht die Berufung auf das grausame Verhalten des Zeus gegen seinen Vater Kronos und auf die geschlechtlichen Vergehungen der Götter eine Rolle. Schon bei Theognis (1345) dient eine Erinnerung an die Knabenliebe des Zeus zur Beschönigung dieser Leidenschaft; in den Eumeniden des Aeschylos (641) hält der Chor der Behauptung Apollon's, den Vater mehr zu ehren als die Mutter entspreche dem Willen des Zeus, höhnend entgegen, dass Zeus selbst diesem Satze nicht treu geblieben sei, sondern seinen Vater gefesselt habe; in den Troerinnen des Euripides (948—950) entschuldigt sich Helena mit dem Beispiele des höchsten Gottes, der der Gewalt der Liebe ebenso wenig widerstehen könne wie sie es gekonnt habe, womit das im Hippolytos (451—458) von der Amme Gesagte ganz übereinstimmt; im Ion desselben Dichters (436—451) hält Ion den Göttern vor, wie sie durch ihre eigene Uebertretung der Gebote, die sie den Menschen gegenüber verkünden und wahren, diese zur Schlechtigkeit verleiten. Sogar den Dreifussraub des Herakles und den komischen Inhalt des homerischen Hymnos auf Hermes scheint man, nach einer Stelle der platonischen Gesetze (12, 941 b) zu schliessen, angeführt zu haben, wenn es galt einen Diebstahl zu vertheidigen. Augenscheinlich war dergleichen etwas mehr als ein augenblickliches Spiel des Witzes, denn Aristophanes lässt den ungerechten Redner in den Wolken, in dessen Person er die demoralisirenden Wirkungen der sophistischen Bildung veranschaulicht, in ganz gleicher Weise sich äussern: derselbe leugnet das Vorhandensein einer Gerechtigkeit in dem Laufe der Welt, weil sonst Zeus die Fesselung seines Vaters gebüsst haben würde (904—906), und räth dem Ehebrecher, der ertappt wird, sich auf das Beispiel dieses Gottes zu berufen (1080—1082). Ja, auch ernstere Geister von beschränkter Fassungskraft waren solchen Beweismitteln nicht unzugänglich. Platon malt in dem Euthyphron seines Dialogs mit der ihm eigenen Meisterschaft einen Athener von strenger Altgläubigkeit, der durch die Consequenz, mit welcher er seinen Standpunkt durchführt, seinen Mitbürgern lächerlich wird, und lässt überall bemerken, dass die Züge des Bildes zwar stark aufgetragen, aber in der Hauptsache aus dem Leben gegriffen sind: auch dieser Euthyphron

beruft sich auf das Beispiel des Zeus um es zu rechtfertigen, dass er seinen Vater vor Gericht zieht (5 e). Eben darum konnte den Kretern ganz wohl vorgeworfen werden, dass sie den Mythos von dem Verhältnisse des höchsten Gottes zu Ganymedes ersonnen hätten um die bei ihnen allgemein herrschende Sitte auf ein erhabenes Beispiel zurückzuführen (Pl. Gess. 1, 636 c).

Darum war es nicht der Polytheismus, sondern der Anthropomorphismus der Tradition, der fortwährend den Widerspruch der edelsten Männer in Griechenland herausgefordert und dessen Bekämpfung sehr wesentlich dazu beigetragen hat das religiöse Gefühl der Nation zu vertiefen und zu beleben. Sogar der hauptsächlichste Bekenner des Einheitsgedankens, Xenophanes, wandte die Waffen seiner Dialektik in erster Linie gegen diejenigen von den Dichtern gepflegten Vorstellungen, welche die Beschränktheiten und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur auf die Götter übertrugen, und damit in Uebereinstimmung scheint auch Antisthenes dem Gedanken Worte gegeben zu haben, dass die Gottheit keinem ähnlich sei und darum auch nicht im Bilde erkannt werden könne [66]). Von mehr allgemeiner Wirkung waren diejenigen Einflüsse, die von den Kreisen der apollinischen Gottesverehrung ausgingen. Unsere Kenntniss reicht nicht aus um festzustellen, in welchem Umfange hierbei der Pythagoreerbund betheiligt war, jedoch wenigstens so viel ist deutlich, dass dieser den Cultus des Apollon vorzugsweise pflegte und dass er von dem Verhältniss des Menschen zur Gottheit eine sehr hohe Auffassung hatte. Dass die delphische Priesterschaft, welche so bedacht war dem Gedanken der liturgischen Reinheit eine würdige Gestalt zu geben, auch das Bild des Gottes, dem sie diente, sowie das der übrigen Götter gern so erhaben als möglich anschaute, geht aus Vielem hervor, vor Allem lässt das Beispiel eines Mannes, der ihr angehörte und der in seiner Empfindungweise grossentheils durch sie bestimmt war, des Pindar, darauf schliessen. Dieser, der als Dichter den Schmuck des Mythos nicht entbehren konnte, beseitigte bei seiner Wiedergabe diejenigen Züge, welche das Bild göttlicher Majestät zu beeinträchtigen schienen. Der alles durchdringenden Allwissenheit Apollon's bleibt nach seiner Darstellung in der dritten pythischen Ode das Vergehen der Koronis nicht verborgen, während es nach der des Hesiodos ihm durch einen Raben entdeckt wird ebenso setzt er in der ersten olympischen die Sage, nach welcher Pelops zerstückelt und seine Schulter von den Göttern verzehrt wird

auf Rechnung einer müssigen Erfindung neidischer Nachbarn; in der neunten olympischen erklärt er es mit starken Worten für ungeziemend bei den Kämpfen der Götter unter einander zu verweilen, wiewohl er deren Thatsächlichkeit nicht leugnet [67]). Dieselbe Vereinigung des Dichters und des religiösen Denkers offenbart sich darin, dass er in der siebenten isthmischen und der neunten pythischen Ode die Götter als Wesen behandelt, die zwar in heftiger Leidenschaft aufflammen können, aber darauf schnell besänftigt werden und sich dem Gebote der Nothwendigkeit und der sittlichen Ordnung schmerzlos fügen [68]). Einen andern Weg schlug Aeschylos ein. Er nahm mit Vorliebe gerade jene alten Kämpfe der Götter unter einander zum Vorwurfe seiner Dichtung, über die Pindar schweigend fortzugehen gerathen hatte, und brachte zur Anschauung, wie durch sie die Herrschaft des Zeus und der mit ihm verbundenen olympischen Götter sich festgesetzt hatte: so konnte er dem Mythos gerecht werden, indem er diese wegen jenes Ringens noch im Werdeprocesse begriffen und darum gewaltigen Leidenschaften unterworfen sein liess, während sie, einmal zu unbestrittenen Regierern der Welt geworden, für ihn in erhabener Reinheit des Wesens strahlten. Auf dieser Grundlage wurde es ihm denn auch möglich sowohl in den Schutzflehenden (90 fgg.) als im Agamemnon (160 fgg.) den höchsten Gott in einem an das Monotheistische streifenden Tone und mit einem Ernste der Gesinnung zu preisen, dem Weniges auf dem Gebiete des klassischen Alterthums vergleichbar ist. Hiermit hängt zusammen, dass er die Vorstellung von dem Neide der Götter als eine unwürdige ablehnt. Denn obwohl er den Chor seines Agamemnon im vierten seiner Gesänge ganz im Sinne der populären Auffassung sich aussprechen lässt (1001—1018), giebt er im dritten durch den Mund desselben offenbar seiner dazu im Gegensatz stehenden persönlichen Ueberzeugung Ausdruck, indem er ihm die Worte leiht (750—762):

Ein greiser Spruch aus der Väter Zeiten sagt:
„Des Glücks volle reiche Frucht, stets gebiert sie neue,
Sie stirbt nicht, kinderlos verwelkend;
Und in des Glückes blüh'ndem Schooss
Wuchert auch unersättlich Unheil."
Ich indess lobe den Spruch nicht.
Denn des Gottverächters Unthat,
Sie gebiert mehrere nach, zeugt ein Geschlecht, ähnlich der Mutter.
Doch, übt die Tugend ein Haus,
Erbt auf Enkel das Heil fort.

So paradox es übrigens erscheinen mag, wenn den bildenden Künstlern unter den Bekämpfern des Anthropomorphismus eine Stelle angewiesen wird, so haben doch auch unter ihnen diejenigen, welch unter dem Einflusse des durch die Perserkriege geweckten nationale Aufschwunges standen, an dem religiösen Läuterungsprocesse eine überaus bedeutenden Antheil. In jener Verkörperung des geistige Charakters eines Gottes im Kunstwerk, die die höchste Leistung de Pheidias und mehrerer seiner Nachfolger ausmacht und in der Kuns geschichte durch den Ausdruck Idealbildung bezeichnet zu werde pflegt[69]), setzt sich das von Pindar Begonnene fort, indem daz noch in höherem Maasse als zu seiner Behandlung der Mythen das Abstreifen alles Trübenden und der Veränderung Unterworfenen das Hervortretenlassen des Bleibenden in dem Wesen der Gotthei gehört.

Pindar und Aeschylos, Pheidias und Alkamenes waren schöpferische Geister, welche den Seelen ihrer Volksgenossen die Bilde von Göttern einzuprägen wussten, die der Verehrung würdig waren Bilder, für die zwar der Typus des Menschenthums der bestimmend blieb, aus denen aber die menschliche Schwäche entfernt war. Ihne gesellten sich andere mehr reflektirende zu, die sich über das wa sie verwerfen bestimmter aussprechen als über das was sie glauben Zu diesen gehört zunächst Herodot, der zwar insofern sich nich zu der von Aeschylos erreichten Höhe aufschwingt, als er den Ge danken des Neides der Götter festhält, der aber zu den vielfac herrschenden Vorstellungen von ihrer gleichsam körperlichen Men schenähnlichkeit und Menschenartigkeit um so deutlicher in Gegen satz tritt. Offenbar lag das Motiv für ihn darin, dass sein Studiur der Religionen sehr verschiedener Völker ihn dahin geführt hatt das in ihnen Gemeinsame als das Wesentliche anzusehen und den was nationale Besonderheit war, nur einen untergeordneten Wert beizulegen. Darum spricht er mit unverkennbarer Sympathie vo der Auffassung der Perser, die den Göttern keine Tempel und Bild säulen errichten, weil sie sie nicht nach Griechenart menschenähn lich zu denken vermögen (1, 131), und lehnt dagegen mit Entschie denheit den Glauben der Babylonier und Aegypter ab, dass Götter i einen Tempel eintreten und auf einer ihnen darin bereiteten Lage stätte sich niederlassen können (1, 182). In Betreff des Pan w er nicht erörtern, weshalb die ägyptischen Künstler ebenso wie d griechischen ihm Bocksfüsse und ein Ziegenantlitz beilegen, währe

sie in Wahrheit in ihm einen Gott gleich anderen sehen (2, 46); die aus der homerischen und hesiodeischen Dichtung in das Bewusstsein der Hellenen aufgenommene Verknüpfung und Gliederung der Götterwelt ist ihm, wie er deutlich merken lässt, theils im Allgemeinen theils und namentlich deshalb zweifelhaft, weil nach ihr die Götter nicht als von Ewigkeit her gewesene, sondern als gewordene erscheinen (2, 53); gern betont er die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens von göttlichen Dingen (2, 3. 9, 65). Auch darüber lässt er für den aufmerksamen Leser keinen Zweifel, dass er die Anbetung des Dionysos als eines Gottes, der die Menschen in Raserei versetzt, nicht billigen kann und dass ihm manche der mit seinem Dienste verbundenen Gebräuche anstössig sind (2, 49. 4, 79). Kühner geht Euripides vor. Es sind in einem früheren Zusammenhange die Motive besprochen worden, aus denen dieser Dichter fortwährend Mythen auf die Bühne brachte, in denen die Götter eine nichts weniger als ehrenvolle Rolle spielen, und dabei seinen persönlichen Standpunkt nur durch eingestreute Reflexionen wahrte. Aber indem diese es ausser Zweifel stellen, dass für ihn ein kleinliches und egoistisches Verhalten mit dem Begriffe eines Gottes unvereinbar ist, geben sie dem in seiner Seele lebenden Postulate völliger sittlicher Reinheit der Gottheit Ausdruck und haben dadurch eine über die Kritik der poetischen Tradition hinausgreifende Bedeutung. Mehrfach freilich hüllt sich darin die Meinung des Dichters in die Form, dass eine der Personen des Drama's sich über das Ungöttliche in dem Thun des Gottes beklagt[70]), allein anderswo tritt sie uns in ganz unmittelbarer Gestalt entgegen, und zwar ergänzen sich die hier einschlägigen Stellen für uns sehr glücklich. Einmal nämlich, in einem Verse der verlorenen Tragödie Bellerophon (Fr. 294), giebt er dem für ihn leitenden Grundgedanken die Worte:

> Wenn Götter schimpflich handeln, sind sie Götter nicht.

Im rasenden Herakles (1341—1346) bezeichnet er seine Stellung zu den Dichtermythen:

> Ich glaube nicht, dass Götter unerlaubter Lust
> Sich freuten, noch dass Götterhand je Fesseln trug,
> Noch dass Gebieter einer war des anderen:
> Nie glaubt' ich etwas dieser Art, noch glaub' ich's je.
> Denn Nichts bedarf doch, ist er wahrhaft Gott, ein Gott:
> Das Alles sind armsel'ge Dichtermärchen nur.

In der taurischen Iphigenia endlich begiebt er sich auf das Gebiet

der Religion selbst, indem er auf Anlass der in Taurien der Artemis gebrachten Menschenopfer die Heldin sagen lässt (380—391):

> Doch unsre Göttin tadl' ich ob des Widersinns,
> Sie, die den Mann, der eines Andern Blut vergoss,
> Der Leichen anrührt oder Neugeborenes,
> Ausschliesst von ihrem Tempel, ihn als Gräuel flieht,
> Und selbst der Menschenopfer sich, des Mordes freut.
> Nein, nimmermehr erzeugte solchen Aberwitz
> Die Braut Kronion's, Leto! Darum acht' ich's auch
> Als eitle Fabel, jenes Mahl des Tantalos,
> Dass Götter sich an seines Sohnes Fleisch ergötzt,
> Wie dieses Volk hier, weil es selbst nach Blute giert,
> Wohl eigne Schuld auf unsre Gottheit überträgt;
> Denn kein unsterblich Wesen dünkt mich böser Art.

Damit ist die eigentliche Gefahr des Anthropomorphismus und das innerste Motiv der gegen ihn gerichteten Bewegung ausgesprochen. Indem die Menschen nach ihrem Bilde ihre Götter gestalten, sind sie geneigt auf sie auch ihre eigene Unreinheit zu übertragen: das ist es, wovon die griechischen Religionsvorstellungen mannigfache Spuren zeigen und wogegen alle jene erleuchteten Geister sich auflehnen, auf welche sich unsere Ausführung bezieht. Den hervorragendsten Platz unter diesen aber nimmt Platon ein. Gleich dem Aeschylos erklärt er sich gegen die mit dem in seiner Seele lebenden Ideale göttlicher Erhabenheit unvereinbare Annahme vom Neide der Götter, und in Verbindung damit bestreitet er überhaupt, dass die Götter den Menschen missgünstig sein können: in seiner Ausdrucksweise wird dabei immer fühlbar, wie verbreitet die Vorstellungen sind, denen er entgegentritt. In einer berühmt gewordenen Stelle des Phädros (247 a) beschreibt er die himmlischen Bahnen, in denen die Götter einherwandeln, und fügt hinzu, es könne ihnen ein jeder nachfolgen, der dazu den Willen und die Kraft habe, denn Neid weile ausserhalb des Reigens der Götter [71]); im Theätet (151 c) lässt er den Sokrates darüber klagen, dass die Meisten nicht wissen, wie kein Gott den Menschen übelwollend sei, und ähnlich sich auch von ihm nicht vorstellen können, dass er nicht aus Uebelwollen handle; derselben Anschauung entspringt es, dass er im Timäos (29 e) dem Weltschöpfer vollkommene Neidlosigkeit und als Folge davon das Streben beilegt Alles sich selbst so ähnlich wie möglich zu machen. Aber auch die zahlreichen religiösen Gebräuchen zu Grunde liegende Voraussetzung, dass die Götter bestechlich seien und durch

Opfergaben und Weihgeschenke bestimmt werden können den Menschen die Strafe ihrer schlechten Handlungen zu erlassen, ist für ihn mit dem Gedanken ihrer Gerechtigkeit schlechthin unvereinbar, und er weist sie sowohl in der Republik (2, 364 b — 366 b) als in den Gesetzen (10, 905 d — 907 b. 12, 948 c) mit Entschiedenheit zurück[72]. Das Wesentliche seiner Auffassung haben sich später die Stoiker angeeignet, als sie den Volksglauben in ihrer Weise umzubilden versuchten; vor Allem aber ist ihm darin ein Philosoph der römischen Kaiserzeit gefolgt, der sich als Anhänger seiner Lehre bekennt und wenn in irgend einem Punkte so in diesem sein echter Schüler ist, nämlich Plutarch. Dieser widmet einen grösseren Abschnitt einer seiner moralischen Schriften (169 f—170 e) dem Nachweise, dass man die Götter nicht ohne sie zu beleidigen für veränderlich, reizbar und kleinlich rachsüchtig halten könne, und leugnet in Uebereinstimmung damit in einer andern (1102 d), dass in der Gottheit Neid, Zorn oder Misswollen Platz habe, ja, einmal (1051 e) erwähnt er sogar tadelnd die Juden unter denen, die die Götter nicht als wohlthätig und menschenfreundlich ansehen. Das letztere ist für den Standpunkt des Griechen besonders charakteristisch: während ihm das Fehlen der Güte in dem jüdischen Gottesbegriffe als das Wesentliche erscheint, ist ihm der jüdische Einheitsgedanke gleichgültig.

Die populären Vorstellungen von den Göttern hatten indessen noch einen anderen Mangel als den, dass sie ihnen menschliche Leidenschaften beilegten; sie liehen ihnen auch einen geringeren Umfang des Wirkens als für ein gesteigertes religiöses Bedürfniss mit dem Begriffe der Gottheit verträglich ist. Dass die Götter Gerechtigkeit übten, war allgemeiner Glaube; für alle ernster Gestimmten stand ausserdem fest, dass sie tugendhaften Sterblichen gute Gesinnungen einflössten und Kraft des Handelns verliehen; aber damit war beinahe schon die Grenze dessen erreicht, worin ihr Walten als ein gemeinsames empfunden wurde, und schon das erschien zweifelhaft, in wie weit sie den ihr Richteramt nicht unmittelbar berührenden Einzelnheiten des menschlichen Lebens ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Wohl heissen schon bei Homer die Götter die Geber des Guten, allein es würde dem ganzen Charakter der homerischen Weltanschauung widersprechen, wenn man dabei an zielvolle Veranstaltungen für die Förderung des gesammten Daseins und nicht vielmehr bloss an augenblickliche Segnungen denken wollte. Es war das gross-

artige Verdienst der Philosophie von ihrem ersten Entstehen an, dass sie den Gedanken einer auf eine einheitliche Ursache zurückzuführenden Naturordnung fasste und dass sich unter ihrem Einflusse im Laufe der Zeit der Begriff eines Weltganzen ausbildete, der den naiven Anschauungen der früheren Jahrhunderte fremd gewesen war. Indem sich im Anschlusse daran der Beobachtung die Thatsache aufdrängte, dass dieses Weltganze zweckmässig gestaltet war, eine Thatsache, welche die Atomistik eines Leukippos und Demokritos und die Geisteslehre eines Anaxagoras verschieden erklärten aber gleichmässig anerkannten, ergab sich als weitere Folge, dass dieselbe auch religiös verwerthet und dass die Weisheit der Naturordnung zu der Gerechtigkeit der sittlichen Weltordnung in unmittelbare Beziehung gesetzt wurde. Bezeichnender Weise sind es die beiden ausgesprochensten Bekämpfer des Anthropomorphismus unter den nichtphilosophischen Schriftstellern der attischen Periode, die auch hierin dem erweiterten Bewusstsein Worte geben. Herodot knüpft an die Erwähnung einer in Arabien häufigen Schlangenart die Betrachtung, dass die göttliche Vorsehung für die Erhaltung des Menschengeschlechts dadurch Sorge getragen habe, dass sie die Raubthiere mit einer geringen, die essbaren und unschädlichen Thiere dagegen mit einer starken Vermehrung ausstattete (3, 108. 109); Euripides preist in den Schutzflehenden (195—215) durch den Mund des Theseus die Götter wegen der von ihnen den Menschen verliehenen Gaben, und zu diesen gehört ausser der Vernunft, der Sprache und den durch die Mantik geschehenden Offenbarungen insbesondere auch eine Gestaltung des Naturlebens, welche es ihnen möglich macht sich zu nähren, sich zu kleiden und zu wohnen. Deutlicher als bei dem Geschichtsschreiber ist bei dem Dichter die Absicht erkennbar die dem Menschengeschlecht wohlwollende Gesinnung der Götter an das Licht zu stellen, denn er tritt mit der erwähnten Betrachtung der verbreiteten Ansicht entgegen, dass das menschliche Leben mehr des Uebeln als des Guten biete. In seine Fusstapfen vor Allem scheint Sokrates getreten zu sein, als er in seinen Gesprächen mit solchen Zeitgenossen, die sich aus Zweifelsucht den Cultuspflichten entzogen, auf das zur Dankbarkeit auffordernde Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht hinwies, welches die Götter durch die Einrichtung des menschlichen Körpers und der Naturumgebung des Menschen bethätigt haben. Xenophon hat in zwei Abschnitten seiner Denkwürdigkeiten (1, 4. 4, 3) Proben

davon überliefert, deren Uebereinstimmung mit dem Gedankengange des Euripides so weit geht, dass darin neben jenen physischen Thatsachen die Mantik als Beweis für die gütige Gesinnung der Götter genannt wird. Dieselben scheinen später in hohem Grade die Aufmerksamkeit der stoischen Schule auf sich gezogen zu haben, welche von ihnen für die wissenschaftliche Begründung der Teleologie vortrefflich Gebrauch machen konnte, und unter deren Händen sind sie vermuthlich mehrfach im Ausdruck verändert und durch Zusätze erweitert worden, aber in allem Wesentlichen stammen sie gewiss von Xenophon, zu dessen apologetischer Tendenz diese Art von populärer Teleologie im Munde seines Lehrers durchaus passte [73]).

In Verbindung mit dem Ausgeführten drängt sich uns leicht die Frage auf, in wie weit die Auffassungen jener erleuchteten Geister, die bei aller Verschiedenheit im Einzelnen in ihrem Hauptziele zusammentrafen, auf die Gesammtheit ihrer Volksgenossen Einfluss gewonnen haben, insbesondere in wie weit die Durchschnittsansicht der Athener in der Blütezeit von der Reformbewegung berührt worden ist. So wenig hierauf eine erschöpfende Antwort zu geben möglich ist, so fehlt es uns doch auch nicht an allen Mitteln um einen Einblick in den damaligen religiösen Gesammtzustand zu gewinnen. Isokrates spricht sich sowohl im Panathenaikos (64) als in einem Briefe (2, 16) dahin aus, dass er den athenischen Staat unmöglich für frei von jeder Verschuldung erklären könne, während die Anderen nicht einmal die Götter für fehlerlos hielten, giebt also einen Fingerzeig dafür, dass die Consequenz, mit welcher ein Pindar, ein Euripides, ein Platon die Beseitigung jeder unwürdigen Beimischung aus den Vorstellungen über dieselben forderten, nicht von Allen getheilt wurde; indessen mochten unter denen, deren Denkart damit bezeichnet wird, wohl gar Manche sein, die den Göttern gegenüber das Beispiel des guten Sohnes befolgen zu müssen glaubten, welcher die Schwächen des Vaters wohl erkennt, aber es für unziemlich hält von ihnen zu reden oder auch nur in Gedanken bei ihnen zu verweilen. Ebenso lässt das von Platon mit unnachahmlicher Plastik ausgeführte Bild des Euthyphron nicht daran zweifeln, dass es einzelne Männer gab, die ehrlich beschränkten Sinnes alle alten Erzählungen von den Göttern für buchstäbliche Wahrheit nahmen, dass diese aber dadurch auch leicht zum Gespötte der übrigen wurden. Die Frömmigkeit vieler ernst gestimmten Athener dürfen wir uns gewiss der des Nikias und des Xenophon ähnlich geformt denken, sorgfältig darauf bedacht

bei allen wichtigeren Unternehmungen den Willen der Götter zu erforschen und ihm nachzuleben, in der Gewinnung ihrer Huld das höchste Glück suchend, aber nicht frei von der Furcht vor ihrer leicht zu erregenden Missgunst. Sie konnte dabei jeder Anlehnung an die Cultuslegende entrathen, wie denn z. B. Xenophon diese niemals einer Berücksichtigung werth hält, und hob sich dadurch merklich von der in Euthyphron ausgeprägten altväterischen Auffassung ab, nach welcher dieselbe von realem Werthe für die Erkenntniss des Wesens der Götter ist, aber ihr Bild auch unvermeidlich vergröbert und trübt. Oft suchte man auch den mythischen Erzählungen durch allegorische Umdeutung gerecht zu werden und bahnte dadurch derjenigen Auffassung die Wege, durch welche die Stoiker ihr religionsphilosophisches System stützten, eine Gewohnheit, in welche die platonischen Dialoge hier und da recht belehrende Einblicke gewähren. Im Stande der Seher und zum Theil auch in andern Berufsarten waren gar manche schlaue Heuchler zu finden, die jedes persönlichen religiösen Gefühls baar waren, aber das Volk durch den Schein der Frömmigkeit zu berücken wussten: über diese spricht sich Platon an einer bemerkenswerthen Stelle der Gesetze (10, 908 d) mit grosser Schärfe aus und giebt den mit Wahrhaftigkeit auftretenden offenen Gottesleugnern vor ihnen entschieden den Vorzug. Dass man in unmuthigen Anwandlungen nicht selten darauf fiel den Göttern keine Theilnahme irgend einer Art an den menschlichen Dingen zuzuschreiben, hat sich uns aus mannigfachen Aeusserungen dieser Art bei dramatischen Dichtern ergeben (s. S. 75); indessen konnte sich dies auch zu einer dauernden Lebensansicht gestalten, deren verhältnissmässige Häufigkeit Platon wiederholt andeutet (Rep. 2, 365 d. Gess. 10, 885 b. 908 e. 12, 948 c) und der er einmal (Gess. 10, 899 d—905 d) eine eingehende Widerlegung widmet[74]); wie sie durch allmähliche Uebergänge aus der geläufigen Volksvorstellung hervorgehen konnte, ist oben (S. 92. 93) ausgeführt worden. Später hat die epikureische Schule sie mit völliger Consequenz durchgebildet und durch sie die Möglichkeit gewonnen die Religionsübung festzuhalten ohne das menschliche Dasein unter den Einfluss der Götter zu stellen. Im Uebrigen unterschied sie sich, wie Platon bei ihren Erwähnungen hervorzuheben nicht unterlässt, sowohl in ihren praktisch moralischen Wirkungen als auch in ihren Anlässen nicht sehr wesentlich von der Leugnung der Götter, denn die Beobachtung eines offenbaren Mangels an Gerechtigkeit in dem Weltlaufe konnte mit gleichem Rechte zu der

einen wie zu der andern Annahme zu führen scheinen: in letzterer Beziehung ist charakteristisch, dass von Diagoras erzählt wird, er sei zum Atheisten geworden, als er einen Kunstgenossen durch einen Meineid sich den Weg zu Ruhm und Glück bahnen sah (Suid. s. v. *Διαγόρας*). Dass der Standpunkt, für welchen der Name dieses Mannes gewissermaassen typisch geworden ist, unter den Zeitgenossen Platon's gar manche Anhänger zählte, darauf lässt die ausführliche Widerlegung schliessen, die ihm der Philosoph in den Gesetzen angedeihen lässt (10, 885c—899d), aber zugleich belehrt uns derselbe auch darüber, dass sie ihm fast niemals bis in das höhere Lebensalter treu blieben (888c).

Obwohl uns hierin eine grosse Mannigfaltigkeit der Schattirungen der religiösen Ansicht entgegentritt und obwohl daraus deutlich hervorgeht, dass die ideale Auffassung der am reinsten Denkenden nicht ohne Weiteres Gemeingut geworden ist, so drängt sich doch dem aufmerksamen Beobachter des Gesammtlebens der attischen Periode leicht die Wahrnehmung auf, dass nach der in ihr durchschnittlich herrschenden Anschauung sich mit dem Ernst in dem Bilde der Götter ein Zug freundlicher Milde paart, der zu der düstern Strenge und Reizbarkeit, mit der sie in so manchen älteren Lokalsagen behaftet erscheinen, durchaus im Gegensatze steht, und dass der Verkehr mit ihnen als etwas sehr Wohlthuendes und Erfreuendes empfunden wird. Ohne dass irgend welche Glaubenssätze eine bewusste Aenderung erfahren hätten, erscheint im Verhältniss zu früheren Zeiten die religiöse Grundstimmung im Grossen und Ganzen geläutert und veredelt. Weniges ist in dieser Hinsicht so lehrreich wie der Schluss der Rede des Demosthenes über die Krone. Entsprechend dem Anfange, in welchem der Redner die Götter bittet seinen Richtern die rechte Gesinnung einzuflössen, wird auch dieser durch ein Gebet gebildet, das sich auf die unpatriotisch Denkenden bezieht, welche mit dem über Athen hereingebrochenen Zustande der Knechtschaft zufrieden sind und ihn erhalten wünschen. Von ihnen und ihren Hoffnungen heisst es (324): „Möchte doch fürwahr keiner von euch, o ihr Götter alle, dieses gewähren, sondern möchtet ihr wo möglich auch diesen einen besseren Sinn und Geist einflössen, wenn sie aber unheilbar sind, so richtet sie für sich selbst zu Wasser und zu Lande ganz und gar zu Grunde, uns den übrigen aber gebt die schnellste Befreiung aus den über uns hängenden Schrecknissen und sichere Rettung.“ Offenbar hält Demosthenes das Eintreten der gött-

lichen Strafe für das Wahrscheinlichere und ersehnt nur, dass ihre Wirkungen auf die Gottlosen beschränkt bleiben mögen ohne zugleich die Unschuldigen zu treffen; aber bevor er hiervon spricht, berührt er mit seinem Gebete eine andere und zwar die ihm willkommnere Möglichkeit, die einer durch die Götter hervorzubringenden Sinnesänderung jener gegen das vaterländische Interesse Gleichgültigen. Ein christlicher Beter hätte diese zum Hauptgegenstande seines Flehens gemacht, das Anheimfallen der Sünder an den göttlichen Zorn nur als das Letzte und Aeusserste im Hintergrunde erscheinen lassen, aber die Anschauung des athenischen Vaterlandsfreundes, der eine durch höhere Eingebung bewirkte innerliche Umkehr jener Frevler als denkbar und als das Wünschenswertheste ansieht, ist in ihrem Kerne der seinigen näher verwandt als man auf den ersten Blick meint. Durch den Einfluss der Götter können nicht bloss die Schwachen und Schwankenden sittlich gekräftigt, sondern auch die dem Guten völlig Abgekehrten erleuchtet und umgewandelt werden: auf jenes deutet der Anfang, auf dieses das Ende der merkwürdigen Rede.

Mit der Humanisirung des religiösen Standpunktes, welche sich gegenüber den harten Fluchgewohnheiten früherer Zeiten hierin äussert, steht eine zunehmende Neigung den Göttern unheilvolle Wirkungen nicht zu häufig und zu ausdrücklich beizulegen, von der sich mannigfache Spuren zeigen, in einem ersichtlichen Zusammenhange. Aeschylos, der die Kämpfe zwischen der älteren und der jüngeren Göttergeneration überhaupt gern zum Vorwurfe seiner Dramen macht, stellt in der Orestestrilogie die olympischen Götter, zu denen Apollon und Athene gehören, und die unterirdischen, unter denen die Erinyen ihren Platz haben, einander so gegenüber, dass die ersteren den Gedanken der Milde und Versöhnung, die letzteren die Strenge des alten Blutrechts vertreten, und diese Entgegensetzung ist nicht etwa bloss ein Produkt der Speculation des theosophischen Dichters. Der damit gegebenen Unterscheidung verdankt auch eine Volkssitte ihren Ursprung, die sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten in sehr verschiedenen Gegenden griechischer Zunge verbreitet zeigt, wobei freilich dahingestellt bleiben muss, ob sie erst unter dem Einflusse des allgemein gewordenen Bewusstseins von deren Bedeutung entstanden oder ob sie älteren Datums ist und zur Ausbildung desselben mit beigetragen hat. Es ist die Sitte in die Gräber Bleitäfelchen mit den Namen von Personen zu legen, denen man wegen einer Verleumdung, eines Diebstahls, eines Betruges oder aus

sonst einem Grunde den Untergang wünscht, und sie den unterirdischen Gottheiten als Bringern des Todes zu empfehlen, was an die im Deutschen beliebte Redensart, dass einen der Teufel holen solle, erinnert. Dass hierbei das Grab bloss als ein zum Gebiete dieser Gottheiten gehöriger und darum ihrer Aufmerksamkeit nicht entgehender Raum gewählt ist, ist augenscheinlich und findet dadurch seine weitere Bestätigung, dass in Knidos zahlreiche Täfelchen solcher Art über der Erde in einem Heiligthum der Demeter und Persephone gefunden worden sind [75]. Indessen liegt darin doch zunächst nichts weiter als dass man den Mächten der Unterwelt am natürlichsten die Herbeiführung des Todes anheimgiebt; die volle religiöse Consequenz der Aufstellung jener Götterkategorieen scheint einzig in Athen ergriffen worden zu sein. Isokrates spricht im Philippos (117) davon, dass man diejenigen Götter, welche das Gute für die Menschen verursachen, die olympischen nenne und gern in Tempeln und an Altären verehre, denjenigen dagegen, deren Thätigkeit in der Herbeiführung von Missgeschick und Strafe bestehe, weniger günstige Benennungen beilege, und der Lexikograph Pollux, der darin ohne Zweifel einem auf dem Boden attischer Anschauungen stehenden Gewährsmanne folgt, unterscheidet zwei Gattungen von göttlichen Wesen, indem die einen die Flüche abwenden, die andern sie zur Vollziehung bringen (5, 131). Die ersteren heissen die übelabwehrenden, abwendenden, abkehrenden, erlösenden oder schirmenden — *ἀλεξίκακοι*, *ἀποπομπαῖοι*, *ἀποτρόπαιοι*, *λύσιοι*, *φύξιοι* —, die letzteren werden mit Worten bezeichnet, in denen die durch sie geschehende Heimsuchung des Schuldigen zum Ausdruck gelangt — *ἀλιτήριοι*, *ἀλιτηριώδεις*, *προστρόπαιοι*, *παλαμναῖοι* —. Pollux fasst beide unter einem Begriffe zusammen, der in der Sprache der Griechen sowohl auf die Götter im engeren Sinne als auf die ihnen untergeordneten Wesen angewandt werden kann — *δαίμονες* —, während wir bei dem Gebrauche der deutschen Uebersetzung des Wortes nur an die letzteren denken; um so mehr prägt sich hierin aus, wie diese in dem Vorstellungskreise, dem das Mitgetheilte entstammt, eine gewisse Selbständigkeit angenommen haben und nicht mehr, wie z. B. der in einem Orakel bei Herodot (6, 86) erwähnte namenlose Rachegeist, der den Meineidigen verfolgt, als blosse Werkzeuge der Götter betrachtet werden. Es steht damit durchaus in Uebereinstimmung, dass bei attischen Dichtern sowohl als Prosaikern verfolgende Fluchgeister und Rachegeister unter den von dem Lexiko-

graphen aufgezählten Namen mannigfache Erwähnung finden ohne in unmittelbare Beziehung zu den Göttern gesetzt zu werden. Eine hiermit verwandte Gestalt aber, die bereits in den homerischen Gedichten vielfach vorkommt und von der schon oben (S. 104) bemerkt wurde, dass sie ebensowohl in Verbindung mit den oberen als mit den unteren Göttern erscheint, erheischt eine nähere Betrachtung: es ist die bald in der Einzahl bald in der Mehrzahl auftretende der Erinys.

Als Vollstreckerin der göttlichen Strafgerichte wird die Erinys zuweilen mit den olympischen Göttern (Aesch. Ag. 55—59. 461—466), zuweilen mit Zeus' Beisitzerin Dike (Aesch. Ag. 1432; Soph. Ai. 1390. Trach. 808; Eur. Med. 1389), zuweilen mit Hades und dessen Gemahlin Persephone zusammen genannt (Il. 9, 454—458. 569—572; Soph. Ant. 1075), am häufigsten jedoch erscheint sie allein als Ausüberin des ihr obliegenden Amtes. Das Gebiet ihrer Thätigkeit reicht so weit, dass selbst Verletzungen der Naturordnung, die sich mit den Geboten der Sittlichkeit nicht unmittelbar berühren, durch sie verhindert werden: darum lässt sie in der Ilias (19, 418) nicht zu, dass das Ross des Achilleus mit menschlicher Stimme zu reden fortfährt, und darum würde sie nach dem merkwürdigen Ausspruche des Herakleitos (Plut. M. 604a; vergl. 370d) die Sonne in die ihr angewiesene Bahn zurückführen, wenn sie dieselbe verlassen sollte. Aeschylos zieht aus der hiermit begonnenen Gedankenreihe eine kühne Folgerung, indem er seinen Prometheus aussprechen lässt, die Mören und die Erinyen seien stärker als Zeus und werden einst seine Herrschaft stürzen (516). Und wie die Erinyen überhaupt die Gesetze des Weltlaufes aufrecht halten, so sind sie es auch vornehmlich, die das dem Menschen einmal versagte ungetrübte Glück bei ihm nicht dulden: darum werden in der Odyssee (20, 78) die schönen und klugen Töchter des Pandareos ihnen in dem Augenblick von den Harpyien übergeben, in dem ihr Schicksal durch Abschliessung von Heirathen seine Krönung finden soll[76]), und auf Grund der gleichen Anschauung klagt Telamon im Teukros des Sophokles (Fr. 516), dass ihn die Erinys mit trügerischer Befriedigung umschmeichelt habe, wenn er seinen herrlichen Sohn preisen hörte. Aber hauptsächlich ist die Bestrafung des Frevels das Feld, auf dem ihr Wirken sichtbar wird. Vor Allem suchen sie den Meineid heim, was nach dem Ausspruche Agamemnon's in der Ilias (19, 259) selbst in der Unterwelt noch sich fortsetzt; der von Hesiodos in den Werken und

Tagen wiedergegebene Aberglaube weist ihnen dafür den fünften Tag des Monats an (803). Aber sie schützen auch die verwandtschaftlichen Bande, indem sie die Unbill gegen die eigenen Kinder (Aesch. Ag. 1433; Eur. Med. 1389) sowie gegen den Vater (Pind. Ol. 2, 41; Eur. R. Her. 1076) oder die Mutter (Od. 2, 135. Il. 21, 412), die Vernachlässigung des älteren Bruders (Il. 15, 204), den Bruch der Ehe (Soph. El. 114. 491; vergl. Trach. 809) rächen, und nicht minder ist das Gastrecht in jenem umfassenden Sinne, den das Alterthum in das Wort legte, ihrer Obhut anvertraut, denn sie wenden sich gegen jeden, der sich an dem Schutzflehenden oder Hülflosen versündigt (Od. 17, 475). Und da bei den hier angeführten Vergehungen immer ein Verletzter vorhanden ist, in dessen Brust das ihm Zugefügte eine zürnende Empfindung weckt, eine Empfindung, welche, wenn sie heftiger wird und sich mit dem klaren Bewusstsein der Tiefe des erduldeten Unrechts paart, den Fluch zu ihrem Ausdruck wählt, aber auch in ihren schwächeren Graden mit ihm eine nahe Verwandtschaft hat, so vermischt sich mit dem Gedanken an die den Beleidiger treffende Busse sehr leicht der an Zorn und Fluch des Beleidigten. Der Begriff der Erinys hat sich so entwickelt, dass diese Seite der Sache darin stark hervortritt, das Schicksal des Beleidigers häufig fast mehr durch die Stimmung des Beleidigten als durch das sittliche Weltgesetz bewirkt erscheint; die religiöse Bedeutung, welche in den Augen der Alten der Fluch hat, sein Zusammenhang mit dem göttlichen Walten bildet hier das Verbindungsglied. Daher sucht und findet der Fluchende gern bei den Erinyen Erhörung, wie Amyntor und Althäa in der Ilias (9, 454. 571), wie Iokaste in der Odyssee (11, 279), wie Oedipus in der Thebais (Athen. 11, 466a), wie Aias bei Sophokles (Ai. 835—844), sei es dass dabei sie allein sei es dass sie in Verbindung mit andern Gottheiten genannt werden; ja, noch von Epimenides wird erzählt, er habe einmal durch ein an sie gerichtetes Gebet erreicht, dass Mörder, von denen er angefallen wurde, sich unter einander tödteten (Iambl. L. d. Pyth. 32, 222). Hieraus erklärt sich, dass sie der Angabe in den Eumeniden des Aeschylos (417) zufolge in der Unterwelt den Namen von Fluchgöttinnen — Ἀραί — führen und in der Elektra des Sophokles (112) ihre Anrufung in Verbindung mit der der Göttin des Fluches geschieht; insbesondere lieben es die tragischen Dichter die Erinys zu demjenigen Fluche in Beziehung zu setzen, den Oedipus über seine beiden Söhne ausgestossen hat, indem sie sie entweder als unmittelbar gleichbe-

deutend mit ihm (Aesch. S. g. Th. 70. 977. 989; Soph. O. K. 1299. 1434; Eur. Phön. 624. Hik. 836) oder doch als seine Vollstreckerin (Aesch. S. g. Th. 724. 791) behandeln, vielleicht im Zusammenhange damit, dass gerade dieser Fluch im thebanischen Volksbewusstsein eine eigenthümlich verdichtete Gestalt angenommen hatte, denn die thebanischen Aegiden errichteten den Erinyen des Laios und Oedipus nach der Erzählung Herodot's (4, 149) einen Tempel. Nicht immer jedoch braucht ihrem Wirken ein eigentlicher Fluch vorherzugehen. Das charakteristische Sprüchwort „es giebt auch für die Hunde Erinyen“ (Paroemiogrr. gr. I, 397) scheint nicht bloss den Sinn zu haben, dass man diese Thiere ebenso wenig muthwillig kränken dürfe wie Menschen, sondern auch den, dass der stumme Blick des Gekränkten die Strafe ebenso unfehlbar nach sich ziehe wie das laute Gebet, das er an die Götter richte; jedenfalls ist eine solche Auffassung dem Gedanken jener mythischen Wesen durchaus gemäss. Eben darum steht die Erinys unter allen Umständen dem Ermordeten zur Seite und verfolgt nicht allein den Mörder (Aesch. Cho. 651; Soph. El. 112. 276. 491; Eur. R. Her. 1076) oder dessen Sohn (Aesch. Ag. 1580), sondern auch den zur Blutrache Verpflichteten, falls er ihre Ausführung verabsäumt (Aesch. Cho. 283; Eur. Or. 582), ja, Aeschylos stellt sie sogar als das bei der Vollziehung derselben vergossene Blut trinkend dar (Cho. 577). Vermöge einer gewissen Ausweitung ihres Begriffes ist in der Tragödie zuweilen auch dann von ihr die Rede, wenn der auf einem dem Untergange geweihten Geschlechte ruhende Geist des Verderbens im Allgemeinen bezeichnet werden soll, ohne dass ein bestimmter vorangegangener Fluch oder ein einzelner Frevel, der Sühnung erheischt, ausdrücklich in das Auge gefasst wird; am deutlichsten geschieht dies in dem Klaggesange der Antigone in Euripides' Phönissen, in welchem sie die Leichname der Iokaste, des Eteokles und des Polyneikes, die ihr zu bestatten obliegt, Freuden der Erinys, welche das gesammte Haus des Oedipus vernichtete, nennt (1504); aber auch anderswo findet sich Aehnliches (Aesch. S. g. Th. 1055; Eur. Phön. 255). Und da der Sinnesweise der Griechen die Vorstellung nahe lag, dass jedes Unglück eine göttliche Strafe enthält, auch wenn man die Schuld, für welche sie verhängt ist, nicht unmittelbar nachweisen kann, so wird in dem ernsten Tone der Tragödie das Wort Erinys zuweilen als gleichbedeutend mit Unheil überhaupt genommen, am unverkennbarsten, aber keineswegs allein, in Verbindungen der Art, dass ein trauriges Lied ein Lied der Erinys

(Aesch. S. g. Th. 867. Ag. 645. 991) oder ein verderbenbringendes Gewand ein Umwurf der Erinyen (Soph. Trach. 1051) genannt oder aber ein verderbenbringendes Schwert als von der Erinys geschmiedet (Soph. Ai. 1034) dargestellt wird: natürlich steigert sich in solchen Fällen noch die unheimliche Empfindung, die der Ausdruck in dem Hörer immer weckt. Wie der Uebergang sich vollzieht, kann vielleicht am besten die Frage des Chors in Aeschylos' Agamemnon zeigen, welche Erinys nach dem Geheisse Kassandra's ihren Gesang anstimmen solle (1119), da die räthselhafte Unbestimmtheit der Ursache und der Art des geweissagten Verderbens ihre Voraussetzung ist. Hiermit hängt auch die Identification der Erinyen mit den Keren, d. h. den Todesgöttinnen, die sich in drei Stellen tragischer Dichter findet (Aesch. S. g. Th. 1055; Soph. O. T. 471; Eur. El. 1252), sowie die öfter vorkommende Bezeichnung einer unheilbringenden Person als einer Erinys zusammen [77]).

Mit diesen Wesen, welche die Götter als strafende Richter der Menschen gewissermaassen ablösen, ist einigermaassen auch der ‚aufsichtführende Dämon' — *ἐπίσκοπος δαίμων* — verwandt, dem in einer Fabel des Babrios (11) das Amt zufällt an die unbesonnene Handlungsweise eines Menschen ihre verderblichen Folgen zu knüpfen. Aber der Begriff der Dämonen ist überhaupt ein sehr mannigfaltiger. Da nach der populären Anschauung die Theilnahme der Götter an dem Wohl und Wehe der Individuen sich keineswegs von selbst verstand, so behielt trotz der Möglichkeit sich in mannigfachen Lebenslagen an sie zu wenden der Mensch das Bedürfniss Wesen sich gegenüber zu wissen, die ihm unmittelbarer und persönlicher nahe standen, und dies war die Ursache, dass der Glaube an gewisse Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen, die man gleichfalls Dämonen nannte, sich immer mehr ausbildete, und dass man diesen einen bestimmenden Einfluss auf die menschlichen Schicksale zuschrieb. Auffallender Weise wird dieser Glaube besonders von den Philosophen ausgesprochen, aber von ihnen in solcher Ausdehnung und so übereinstimmend, dass darin nicht das Resultat einer einsame Wege einschlagenden Speculation, sondern nur eine auch im Volksbewusstsein lebende Vorstellung erkannt werden kann. Dieselbe hatte sich in Athen auf besondere Weise eingebürgert, wie aus mehreren Anspielungen bei Platon hervorgeht: danach wurde jeder Mensch von der Geburt bis zum Tode von einem besonderen Dämon geleitet. In Platon's Phädon 107 d sagt Sokrates von dem

Leben nach dem Tode: „Es heisst aber, dass nach dem Tode einen *jeden sein Dämon, der ihn im Leben zugetheilt erhalten hatte*, an einen Ort zu führen beginnt, wo die dahin Versammelten sich einem Gericht unterwerfen und dann unter Führung dessen in den Hades gehen müssen, dem es aufgegeben ist die von hier Kommenden dorthin zu geleiten“: hier enthalten die im Druck ausgezeichneten Worte augenscheinlich die im allgemeinen Bewusstsein feststehende Voraussetzung, welche Sokrates für seinen Zweck benutzt und auf den Zustand der Verstorbenen überträgt. Ganz ähnlich verfährt er im zehnten Buche der platonischen Republik, wo er mit nicht minder deutlicher Beziehung auf dieselbe Voraussetzung den Wahrsager in der Unterwelt zu den Verstorbenen sagen lässt (617 e): „Nicht wird euch der Dämon durch das Loos zugetheilt erhalten, sondern ihr werdet den Dämon wählen.“ Wenn im Staatsmann (271 d. e) gesagt wird, dass unter der Herrschaft des Kronos die Thiere unter die Aufsicht von Dämonen gestellt wurden, während die über die Menschen der Gott selbst führte, so liegt darin unverkennbar die Andeutung, dass ein Zeitalter, in welchem die Menschen der Leitung der Dämonen anheimgegeben sind, im Vergleiche mit jenem glücklichen Urzustande tief herabgesunken ist; noch anders und unmittelbarer klingt die Volksvorstellung in der Stelle des vierten Buches der Gesetze (713 d) an, nach welcher Kronos im goldenen Zeitalter die Dämonen zu Herrschern der Staaten einsetzte. Dagegen liegt eine polemische Spitze gegen dieselbe in den Worten des Timäos (90 a): „Ueber die wichtigste Seite unserer Seele aber müssen wir so denken, *dass sie der Gott einem jeden als seinen Dämon gegeben hat*, die, wovon wir sagen dass sie im höchsten Theile unseres Körpers wohnt und uns von der Erde zu der himmlischen Gemeinschaft erhebt, als seien wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs.“ Ein weiteres Licht auf die populäre Vorstellung werfen die wahrscheinlich einem Philosophen in den Mund gelegten Verse Menanders (Fr. 534):

> Jedwedem Menschen gleich nach der Geburt gesellt
> Ein Dämon sich, ein guter Lebensführer, zu;
> Denn dass ein böser Dämon ist, der schädiget
> Das gute Leben, darf man glauben nimmermehr:

sie lassen auf eine verbreitete Auffassung schliessen, nach welcher die einen von guten, die andern von bösen Dämonen durch das Le-

ben geleitet wurden. Die natürlichste Annahme ist, dass dies nicht etwa bloss die Auffassung des einen oder andern Philosophen, sondern die des athenischen Volkes war und dass sie auch nicht etwa erst ganz kurz vor der Zeit Menander's entstanden ist: dass sie uns in der Litteratur sonst nicht begegnet, kann nicht als Gegengrund gelten, da wir ohne die Anwendungen, welche Platon davon macht, über diese Seite des Volksglaubens überhaupt ohne Nachricht wären. Am erkennbarsten ist der Dämonenglaube in der Speculation der nachklassischen Jahrhunderte zur Geltung gelangt, insbesondere hat die Religionsphilosophie der Stoiker sowie die des Plutarch ihn sehr ausgedehnt verwerthet, jedoch berührt sich dies nicht unmittelbar mit unserer Aufgabe[78].

ZWEITES KAPITEL.

Die Motive des sittlich Guten.

Selbst wohl hab' ich im Herzen Verstand und erkenne genugsam
Gutes zugleich und Böses, doch vormals war ich ein Kind noch:

so sagt Telemachos in der Odyssee (18, 228) zu seiner Mutter, um die von ihm erreichte Lebensstufe zu bezeichnen, und er drückt damit aus, was die Griechen stets als das Merkmal gereifter Selbständigkeit betrachtet haben, denn auch auf dem Boden attischer Lebensanschauung begegnet man vielfach ähnlichen Aeusserungen. Am Schlusse einer seiner Reden ruft Aeschines die sittliche Selbständigkeit und die Erziehung als diejenigen Mächte an, durch welche man das Gute vom Schlechten unterscheide (3, 260), und in einer andern sagt er, so lange der Knabe unmündig sei, spreche der Gesetzgeber zu dessen Angehörigen und Lehrern, sobald er aber in die Bürgerrollen eingetragen sei und die Staatsgesetze kenne und das Gute vom Schlechten unterscheiden könne, wende er sich zu ihm selbst (1, 18). Dagegen macht sich der eitle Alkibiades in einem nach ihm benannten Gespräche, welches unter dem Namen Platon's auf uns gekommen ist, durch die Behauptung lächerlich, er habe sich bereits als Kind auf Recht und Unrecht verstanden, wird aber dann zu der berichtigenden Erklärung genöthigt, dass er die Belehrung darüber gleich Anderen von der Menge der Athener empfangen habe (110c). Freilich würde man irren, wenn man hieraus den Schluss ziehen wollte, dass unter Allen, die überhaupt zu urtheilen fähig waren, in jedem einzelnen Falle über das, was Recht und Unrecht sei, volle Uebereinstimmung geherrscht habe, vielmehr belehrt uns eine Stelle Platon's, dass auch zu seiner Zeit aus den Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt die tiefsten Entzweiungen unter den Menschen hervorzugehen pflegten (Euthyphr. 7c), und das gerade damals besonders fühlbare Schwanken der Ansichten darüber wurde die Ursache, dass die Philosophie ein festes System

sittlicher Begriffe zu finden und daran eine Richtschnur des Handelns zu gewinnen strebte. Aber wie viele Unsicherheit auch in Betreff manches Einzelnen walten mochte, so viel stand unumstösslich fest, dass es ein Sittengesetz, dass es einen Unterschied von gut und böse im menschlichen Thun gebe, und es verlohnt sich wohl der Mühe zu fragen, was auf der Grundlage griechischen Glaubens und Empfindens den Menschen bestimmte jenes zu wählen und dieses zu meiden.

Aber ist es überhaupt sein freier Entschluss, dass er jenes wählt und dieses meidet? Jedermann weiss, wie die ethische Philosophie der Neueren von dem Gegensatze des Determinismus und des Indeterminismus beherrscht ist, wie nicht minder die Annahme und die Verwerfung der Prädestination durch die Geschichte der christlichen Kirche sich ziehen; das gleiche Problem musste überall auftauchen, wo die Gründe des sittlichen Urtheils über menschliches Thun irgendwie zum Gegenstande des Nachdenkens wurden. Auf die besondere Form, welche es bei den Griechen annahm, wirkten zwei Umstände sehr wesentlich ein: einmal nämlich betrachteten sie, weil der Gedanke des geschaffenen Wesens für sie nichts weniger als feststand [1]), den Menschen auch in seinem geistigen und sittlichen Dasein gern als eine Gestalt der Natur, und zweitens waren sie geneigt den Willen und die Einsicht als so unlösbar verbunden anzusehen, dass sie die Läuterung jenes von der Verbesserung dieser in Gedanken gar nicht zu trennen vermochten, denn was Sokrates und seine Schüler in dieser Beziehung lehrten, beruht nur auf dem consequenten Verfolgen des der populären Vorstellungsweise Gemässen, wie es sich in der Sprache längst verkörpert hatte. Die Worte, welche das Wollen und welche das Ueberlegen bezeichnen — *βούλεσθαι*, *βουλεύεσθαι*, *βούλησις*, *βουλή* — sind im Griechischen auf das engste zusammengehörig; das Wissen und das Gesinntsein haben in den homerischen Gedichten den gleichen verbalen Ausdruck — *εἰδέναι* — [2]); in einem abstrakten Substantiv von charakteristischer Doppelbedeutung — *γνώμη* — fliessen die beiden im Deutschen getrennten Begriffe Meinung und Gesinnung vollständig in einander, indem die Richtung des Denkens und die des Wollens darin ganz gleichmässig ihren Ausdruck findet [3]); eben dahin gehört die besonders in zwei Stellen des Euripides (Alk. 303. Phön. 357) und einer des Thukydides (2, 22, 1) erkennbare Zusammenfassung der Gesundheit des Willens und des Verstandes durch eine Bezeich-

nungsform, die wir im Deutschen durch ‚wohlgesinntsein' wiedergeben können — εὖ φρονεῖν oder τὰ ἄριστα φρονεῖν —: allenfalls lässt sie sich mit der deutschen Redensart ‚das Herz auf dem rechten Flecke haben' vergleichen. Darum fragten die Griechen nicht, ob der Mensch durch göttliche Bestimmung oder durch eigene Wahl tugendhaft, sondern ob die Tugend etwas dem Menschen von Natur Angeborenes oder ob sie etwas Erlernbares sei, und diese Frage wurde unter ihnen unzählige Male aufgeworfen und in verschiedenem Sinne beantwortet. Dabei wirkte zum Theil auch das mit, dass sie das Wort, welches wir durch Tugend übersetzen müssen, ursprünglich in einem umfassenderen Sinne anwandten und auf jede Art von hervorragender Tüchtigkeit bezogen, während erst die sich ausbildende Philosophie ihm die strenge Begrenzung auf das sittliche Gebiet gab. Hiermit hängt es zusammen, wenn Pindar an mehreren Stellen seiner Gedichte (Ol. 2, 86. 9, 100. Nem. 3, 40) die angeborene Tüchtigkeit preist und die bloss angelernte dagegen tief herabsetzt[4]), während wir bei Demokritos (Stob. 29, 66) die entgegengesetzte Auffassung finden, wenn der sicilische Komiker Epicharmos (Stob. 29, 54) und Euripides (Hik. 913; vergl. Hippol. 79)[5]) den Personen ihrer Dramen auf die Frage bezügliche Aeusserungen in den Mund legen, wenn Isokrates sich mit Schärfe gegen die Vorstellung ausspricht, dass es eine Kunst gebe, welche Menschen von sittlich schlechter Anlage zur Maasshaltung und Gerechtigkeit anleiten könne (13, 21. 15, 274); auch ist es nicht zufällig, dass dieser Redner mit grosser Vorliebe den Ausdruck ‚Natur' — φύσις — für die Gesammtheit der sittlichen Eigenschaften eines Menschen anwendet. Vielleicht am deutlichsten spiegelt sich die weite Verbreitung des Interesses an dem Probleme darin ab, dass der thessalische Cavalier Menon in dem nach ihm benannten platonischen Dialoge bei seinem Zusammentreffen mit Sokrates sogleich mit der Thür in das Haus fällt und diesem die Frage vorlegt, ob die Tugend lehrbar oder durch Uebung zu gewinnen oder etwas von Natur Angeborenes sei, denn er kann nichts Anderes annehmen als dass ein Mann wie der athenische Weltweise in Betreff des wichtigsten und am meisten erörterten Gegenstandes alles menschlichen Nachdenkens ohne Weiteres eine Antwort bereit haben werde. Kaum minder lehrreich ist der platonische Protagoras, in welchem der Titelheld die Zweifel des Sokrates an der Lehrbarkeit der Tugend zu entkräften sucht (320 c fgg.) und sich hierbei unter Anderem darauf beruft, dass die Annahme

einer angeborenen Tugend mit einer allgemein anerkannten sittlichen Forderung im Widerspruch stehe, weil sie die Zurechnungsfähigkeit des Menschen für seine Handlungen aufhebe (323 c — 324 c): auch daran wird fühlbar, dass von einem vielbesprochenen Thema die Rede ist. Seit Platon ist denn die Philosophie immer wieder auf das Problem zurückgekommen; sie entschied es gern dahin, dass die natürliche Anlage zur Tugend vorhanden sein, aber die durch Belehrung gewonnene Einsicht hinzukommen müsse um ihre Entwickelung auf dem rechten Pfade zu erhalten, eine Lösung, welche bereits von Platon (Staatsm. 310 a; vergl. Alkib. I, 120 e) angedeutet worden war und, wie die eudemische Ethik (1144 b1—1145 a11) zeigt, von Seiten der peripatetischen Schule ihre weitere Ausführung fand. Wie das Interesse dafür fortdauerte, das spiegelt sich deutlich in dem dürftigen Machwerke, welches ein später Nachahmer Platon's unter dem Titel eines Dialogs über die Tugend in enger Anlehnung an den Menon desselben verfertigt hat und welches in den Ausgaben unter die Schriften des Meisters gerathen ist. Mehrere Stoiker bewiesen die Lehrbarkeit der Tugend aus der Erfahrung, dass häufig aus schlechten Menschen gute werden (Diog. L. 7, 91), und Plutarch spricht sich in einer seiner erhaltenen moralischen Schriften, welche diesem Thema gewidmet ist, mit Wärme in gleichem Sinne aus.

Bei den Griechen der älteren und naiveren Perioden trug noch eines sehr wesentlich dazu bei den Glauben an die Entstehung der Tugend durch Naturbedingtheit zu befördern, nämlich die Anschauungen, die der Geschlechterstaat mit seinen gebundenen Lebensformen erzeugte, und die zunächst bewirkten, dass für das geistige und sittliche ebenso wie für das physische Sein des Menschen der weitaus am meisten bestimmende Faktor in der Abstammung erblickt wurde: so erschien die Tüchtigkeit des Sohnes vielfach durchaus als die Folge von der des Vaters und Grossvaters, und die Bedeutung der erziehenden Einflüsse von aussen und der freien Selbstentwickelung trat zurück. Hierauf beruht nicht allein der schon bei Homer vorkommende und später immer häufiger werdende Sprachgebrauch, nach welchem der Begriff ‚adelig' durch dasselbe Wort gegeben wird, welches ‚gut' bezeichnet, sondern auch die bei den Athenern sehr beliebte Redewendung ‚gut und von Guten stammend' und die Anwendung eines Ausdrucks, welcher eigentlich ‚edelgeboren' bezeichnet, für sittlich gut[6]). Natürlich erhielten die dabei überall zu Grunde liegenden Vorstellungen ihre schärfste Aus-

prägung in den Kreisen der eigentlichen Aristokratie, auch fehlt es uns nicht an einem litterarischen Denkmale der bei dieser waltenden Sinnesart, denn das Lehrgedicht des megarischen Aristokraten Theognis ist gänzlich von dem Gedanken durchzogen, dass gut und adelig gleichbedeutend sind und dass der Adelige, um seiner Stammesart treu zu bleiben, nur eines zu vermeiden hat, den demoralisirenden Verkehr mit den Schlechten, d. h. den Nichtadeligen. Pindar stellt den Einfluss der väterlichen Weise auf das Sein der Söhne gleichfalls sehr hoch. Gern hebt er hervor, wie die angeborene Art in den Fusstapfen des Vaters einherschreitet (Pyth. 10, 12), wie ein jugendlicher Sieger in den Spuren seines Grossvaters den Fuss bewegt (Nem. 6, 15), wie ein Mann die in die Familie festgewurzelte Tugend nicht entwürdigt (Isthm. 3, 13), wie der von den Vätern stammende edle Sinn an den Söhnen kenntlich ist (Pyth. 8, 44). Ohne dass hierbei der Gedanke an eine den rechten Familiengeist erhaltende erziehende Einwirkung der Väter ausgeschlossen wäre, sieht man doch leicht, wie nahe dies mit seiner hohen Werthschätzung der angeborenen Anlage zusammenhängt [7]). Noch im ersten Alkibiades (120 d) wird es als eine allgemein anerkannte Annahme behandelt, dass die mit besseren Anlagen Ausgestatteten aus edlen Geschlechtern hervorzugehen pflegen. Die Personen, welche die tragischen Dichter Athen's in ihren Dramen auftreten liessen, ergingen sich gern in der Ausführung der Sätze, dass ein schlechter Vater keinen tüchtigen Sohn haben könne, dass von guten Männern gute, von schlechten schlechte Kinder stammen, dass die edle Herkunft leicht zu der Hoffnung berechtige, sie werde Tüchtigkeit in ihrem Gefolge haben, und dass sie selbst dem Armen Ansehen gebe; daneben wurden andern freilich auch mehr skeptische Aeusserungen in den Mund gelegt, nach welchen man nicht immer auf sie bauen darf, weil die Söhne sehr oft den Vätern unähnlich sind, und der wahre Adel in der Tugend besteht. Beispiele der letzteren Art sind im sechsundachtzigsten und siebenundachtzigsten, Beispiele der ersteren im achtundachtzigsten und neunundachtzigsten Kapitel des Stobäos in reicher Zahl zusammengestellt. Keiner aber hat vielleicht die in den alten attischen Familien lebende Auffassung schärfer zum Ausdruck gebracht als Aristophanes in der Parabase der Frösche, wo er die Altbürger den vollwichtigen alten Münzen, diejenigen dagegen, welche erst seit kurzem der Bürgerschaft angehören und dennoch zu seinem Leidwesen im Staate eine grosse Rolle spielen,

den schlechten neuen vergleicht, jene in Worten preist, in denen ihre Abstammung, ihre Erziehung und ihre Tüchtigkeit zu einer unlösbaren Einheit verbunden erscheinen, diese ebenso herabsetzt (718—733). Auch der Phädros in Platon's Gastmahl spricht als Mitglied der attischen Gesellschaft, wenn er die Geschlechtsangehörigkeit — *συγγένεια* — unter die Motive eines tüchtigen Lebens zählt (178 c). Ueberhaupt lag Gleichgültigkeit gegen die Vorzüge der Geburt dem Geiste der athenischen Demokratie, welche nach der im modernen Europa üblich gewordenen Terminologie sehr wohl eine Aristokratie heissen könnte, sehr fern, jedoch blieb der Gedanke einer in den Familien sich forterbenden Tüchtigkeit von der Reflexion nicht unerschüttert, als diese zu einer in allen Gebieten des Lebens wirkenden Macht emporwuchs. Wenn Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten (4, 4, 23) andeutet, dass man um gute Nachkommenschaft zu erzielen noch Anderes berücksichtigen müsse als die gute Beschaffenheit beider Eltern, oder wenn Platon im Theätet (174 e) seinen Weisen mit Geringschätzung von denen reden lässt, die sich mit sieben reichen Ahnen brüsten, so sind das offenbar nur vereinzelte Aeusserungen einer auch sonst weit verbreiteten Auflehnung gegen die überlieferten Anschauungen, deren Spuren uns in den oben erwähnten Stellen scenischer Dichter noch deutlicher entgegentreten. In dieselbe Kategorie gehört, dass Platon nach einer Angabe des Diogenes von Laerte (3, 88) vier Klassen des Adels unterschieden haben soll, von denen die eine auf der sittlichen Trefflichkeit, die zweite auf der Macht und die dritte auf dem Ruhme der Vorfahren, die vierte und vorzüglichste aber auf eigner Seelenhoheit beruhe. Der auf allseitige Erfassung der Thatsachen des Lebens gestellte Realismus der peripatetischen Schule konnte von einer Frage von so tief eingreifender Bedeutung, wie die über den Werth des Adels ist, nicht vorübergehen. Aristoteles äussert sich sowohl in der Rhetorik (1390 b 22—31) als in der Politik (1255 a 32—b 4) in dem Sinne, dass vermöge eines in der Natur waltenden Zuges häufig aus gewissen Geschlechtern eine Zeitlang lauter ausgezeichnete Menschen hervorgehen, bis zuletzt die Kraft dazu versagt. Dieser Gedanke wurde in einem Dialoge über den Adel des Weiteren ausgeführt, den man zum Theil dem Stagiriten selbst, zum Theil und wohl mit grösserem Rechte einem seiner Schüler zuschrieb und von dem mehrere Bruchstücke erhalten sind[8]): das bedeutendste unter ihnen (Stob. 88, 13) hebt hervor, wie es gerade auf die längere Fort-

dauer der das Tüchtige hervorbringenden Kraft in einem Geschlechte ankömme. Die Philosophen der Stoa erklärten ihren sonstigen Principien entsprechend die adelige Geburt wie alles Aeussere für etwas Gleichgültiges, aber der Gegenstand hatte allseitiges Interesse genug um auch von ihnen ebenso wie von ihren Gegnern schriftstellerisch behandelt zu werden, und so geschah es aus ihrem Kreise vom Diogenes Babylonios (Athen. 4, 168 c), aus dem der Epikureer von Metrodoros (Diog. L. 10, 24). Wie beliebt das Thema fortwährend blieb, zeigt sich darin, dass Plutarch gleichfalls ein Buch über den Adel verfasst hat, aus welchem sich einige Bruchstücke bei Stobäos zu finden: diese sind durch einen ungeschickten Fälscher zu einer eigenen Abhandlung erweitert worden, die in dieser Form unter die Werke des Chäroneers gerathen ist[9]).

Auch die aristokratische Lebensansicht führt jedoch zu einigermaassen verschiedenen ethischen Consequenzen, je nachdem man die eine oder die andere der beiden Seiten der Betrachtung, die in ihr vereinigt liegen und in dem Lehrgedicht des Theognis gleichmässig ausgesprochen werden [10]), zur Hauptsache macht. Ist bei dem Adelsvorzuge die Geburt der entscheidende Faktor, so ist die aus ihm entspringende Tugend eine Naturbestimmtheit; wird dagegen bei ihm auf die geistigen Einflüsse, welche Erziehung und gleichartige Umgebung während des Jugendalters üben, das grössere Gewicht gelegt, so ist sie bis auf einen gewissen Grad ein Angeeignetes, und demnach mündet diese Auffassung in eine andere Lösung des die hellenischen Gemüther beherrschenden Grundproblems aus als jene. Nach ihr ist denn auch eine fortwährende Fürsorge dafür erforderlich, dass der Umgang der Herkunft entspreche, dass die Seele durch unausgesetzte Berührung mit Guten nur Gutes aufnehme. Es ist sehr bezeichnend, dass der entschiedenste Vertreter der Lehrbarkeit der Tugend, der Sokrates Xenophon's (Denkww. 1, 2, 20), sich auf Verse jenes adelig gesinnten Dichters beruft um den Satz von der Wichtigkeit der Wahl des Verkehrs für die heranwachsenden Jünglinge zu stützen, einen Satz, von dem er selbst sagt, dass die Väter ihm gern nachleben und der durch Euripides auch auf der tragischen Bühne Verwendung gefunden hat (Aeg. Fr. 7. Pel. Fr. 612).

So nahe sich übrigens die Frage, ob die Tugend in angeborener Anlage wurzele oder erlernbar sei, mit der der Willensfreiheit berührt, so waltet doch bei beiden insofern eine verschiedene Betrachtungsweise, als das Interesse das Gute zu erklären für die erstere, das das

Böse zu erklären für die letztere das maassgebende ist. Der Determinismus und der Indeterminismus entstanden, indem von Platon an, dem die tiefsinnige Poesie des Aeschylos einigermaassen die Wege gebahnt hatte, die griechischen Denker das Problem der menschlichen Verfehlung allseitig in das Auge fassten, und wegen ihrer unlösbaren Verbindung mit demselben werden beide Richtungen auch erst in dem folgenden, den Ursachen des Bösen gewidmeten Kapitel Besprechung finden können; aber schon hier darf bemerkt werden, dass es Aristoteles ist, der die Bedeutung des Willens in seinem Unterschiede von der Einsicht zuerst mit voller Schärfe theoretisch geltend gemacht hat, nicht bloss indem er den Indeterminismus philosophisch begründete, sondern auch indem er die Trennung der Tugenden der Einsicht von denen des Handelns in seiner Tugendlehre durchführte. Dass die damit gegebene Anregung auf das Gedankenleben auch der nicht speculirenden Kreise der Nation einwirkte, lässt sich ohne Weiteres voraussetzen, und es geschah schwerlich ohne peripatetischen Einfluss, wenn sowohl Menander (Fr. 770. 798) als Diphilos (Fr. 113) auf der komischen Bühne die Vereinigung von Verstand und Tüchtigkeit des Charakters als etwas sehr Wünschenswerthes priesen. So sehr jedoch die Griechen der älteren Perioden geneigt waren diese in ihrer Vorstellungswelt nur wenig aus einander zu halten, so würde es doch irrthümlich sein zu meinen, dass der Werth des rechten Wollens ihnen überhaupt nicht zum Bewusstsein gekommen ist, denn davon beweist schon die ihnen geläufige Zurückführung des Bösen auf die Hybris das Gegentheil. Ein weiteres Licht darauf wirft der Ausspruch des Demokritos, das Gute bestehe nicht darin, dass man nicht Unrecht thue, sondern darin, dass man es auch nicht thun wolle (Fr. 109), ein Ausspruch, der auf seine Consequenzen verfolgt sogar zu einer tieferen Auffassung der sittlichen Aufgabe führt als die peripatetische Lehre.

Aber unabhängig von der Gesammtbetrachtung der Dinge bleibt den Einzelnheiten des Lebens gegenüber die sittliche Werthschätzung und die mit ihr zusammenhängende Zurechnung des Thuns und Lassens ein unaustilgbares Bedürfniss des menschlichen Gemüths, und zwar ist sie das in reflexionslosen Zeiten, die am wenigsten nach Consequenz der Auffassung streben, in noch höherem Maasse als in reflectirenden: darum konnte auch der homerische Grieche so wenig wie der Zeitgenosse Platon's oder der heutige Deutsche ablassen zu urtheilen, ob ein Thun gut oder schlecht sei. Und auch von der

nahe liegenden Frage nach den Impulsen des Guten konnte gerade dieser durch die Vorstellung von der angeborenen Seinsbeschaffenheit des Menschen um so weniger zurückgehalten werden, da dieselbe bei ihm zwar vorhanden war, aber doch keineswegs in solcher Weise wie etwa bei Theognis das gesammte Bewusstsein beherrschte. In der That finden wir denn auch die wesentlichen Grundlagen derjenigen Auffassung, welche nachher für die Griechen maassgebend geblieben ist, schon in den homerischen Gedichten ausgesprochen, wenn sie auch sowohl nach der religiösen als nach der eigentlich sittlichen Seite sich später sowohl erweitert als vertieft hat. Die Erfahrung lehrt ja allgemein, dass bei der Aufsuchung der sittlichen Begriffe theils die Voraussetzungen der Religion theils die Anforderungen der menschlichen Gesellschaft den Ausgangspunkt zu bilden pflegen, ohne dass deshalb die ausschliessliche Berücksichtigung bloss des einen unter diesen beiden Faktoren gewöhnlich und natürlich wäre. Es liegt im Ganzen nahe die allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit aus dem Gedanken an die Gottheit, die besondere Gestaltung der Lebenspflichten aus den Bedingungen der menschlichen Daseinsgemeinschaft und den aus ihnen erwachsenen Urtheilsgewohnheiten abzuleiten, aber hierdurch werden nicht etwa zwei von einander abtrennbare Gebiete beschrieben, vielmehr hat die populäre Anschauung aller Zeiten die Verbindung als eine selbstverständliche vollzogen, welche der im Deutschen beliebte Ausdruck darstellt, man könne eine Handlung vor Gott und Menschen verantworten. So fehlt es denn auch bei den Griechen durchaus nicht an entsprechenden Aeusserungen. In der Odyssee hält Telemachos den Ithakesiern ihr feiges Gewährenlassen der Freier vor und sucht in ihnen ausser der Stimme des eigenen Gewissens sowohl die Rücksicht auf die benachbart wohnenden Menschen als den Gedanken an den unausbleiblichen Zorn der Götter wach zu rufen (2, 64 fgg.); an einer andern Stelle (22, 39) tadelt Odysseus die Freier, weil sie weder die himmlischen Götter fürchten noch an den Unwillen der Menschen denken. Bei Xenophon (Kyrop. 8, 7, 22. 33) erinnert der sterbende Kyros seine Söhne, um seinen Ermahnungen einen um so grösseren Nachdruck zu geben, an die Alles schauenden und Alles vermögenden Götter und das Urtheil der mitlebenden wie der nachlebenden Menschen; Thukydides aber weiss die entsetzliche Verwilderung, welche die bekannte Pest in den Gemüthern der Athener hervorrief, nicht treffender zusammenfassend zu bezeichnen als durch den Ausdruck, weder eine Furcht der Götter

noch ein Gesetz der Menschen habe sie von der Verfolgung des augenblicklichen Genusses oder Gewinnes zurückgehalten (2, 53, 4).

Es kann nicht fehlen, dass einzelne Perioden die religiösen, andere die socialen Grundlagen der Ethik schärfer in das Auge fassen und mehr betonen. In den Zuständen, welche die homerischen Gedichte schildern, sind die Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft an das menschliche Handeln zwar in Hinsicht auf das, was sie umfassen, sehr ausgeprägt, aber doch noch nicht nach allen Seiten entwickelt, und neben ihnen fällt die Rücksicht auf das Walten der Götter immer mit besonderer Stärke in das Gewicht. In der Zeit, welche zwischen Homer und den Perserkriegen liegt, dem griechischen Mittelalter, sind religiöses Empfinden und geistlicher Einfluss so mächtig, dass trotz der zu ihren charakteristischen Hervorbringungen gehörigen staatlichen Gestaltungen das Sittliche, so weit wir zu erkennen vermögen, in ihr sehr vorherrschend unter dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet wird. Die attische Periode bringt das bürgerliche Gemeinschaftsleben in allen Richtungen zur vollendeten Ausbildung: davon ist die natürliche Folge, dass die aus ihm erwachsenden Beziehungen und Verpflichtungen sich vervielfältigen und die Geltung innerhalb seiner in viel höherem Grade zum Maassstabe der ethischen Beurtheilung gemacht wird. Die hiermit angebahnte Veränderung der Anschauungen vollendet sich in der philosophischen Sittenlehre des Aristoteles, welche unter Ausschluss des religiösen Gesichtspunktes ihre Auffassung von Tugenden und Fehlern aus dem schöpft, was die hergebrachte Ansicht der Menschen dazu geprägt hat.

Die homerischen Gedichte sind durchweg von dem Glauben an lie waltende Gerechtigkeit der Götter durchzogen, wenn sich dieselbe uch hier noch nicht auf die Kinder und Kindeskinder erstreckt. Inofern diese Gerechtigkeit den Frevler seiner Strafe nicht entgehen ässt, verdichtet sie sich zu dem Begriffe der Strafaufsicht oder Opis, eren eingedenk zu sein eine der wesentlichsten Forderungen ist, velche an den besonnenen Menschen gestellt werden. Die ungerechen Richter denken, wie es in der Ilias (16, 388) heisst, nicht an lie Opis der Götter, und ebenso lautet der Vorwurf, der in der Odysee (14, 82. 20, 215) den Freiern gemacht wird; Ilos verweigert, weil er an die Götter denkt, dem Odysseus das verlangte Gift für seine Pfeile (Od. 1, 263); Priamos mahnt den Achilleus, von dem er die Auslieferung von Hektor's Leiche fordert, zur Rücksicht auf die

Götter (Il. 24, 503); dasselbe thut Odysseus, freilich erfolglos, dem Kyklopen gegenüber (Od. 9, 269). Menelaos hält den Troern vor, dass sie den Zorn des gastlichen Zeus nicht gescheut haben (Il. 13, 624), und die Furcht vor demselben Gotte bewegt den ägyptischen König dem Odysseus seinen Schutz zu gewähren (Od. 14, 283) und den Sauhirten Eumäos ihn liebevoll bei sich aufzunehmen (Od. 14, 389). Der sein Unrecht einsehende Antilochos will lieber dem Menelaos jede Genugthuung geben als zum Frevler gegen die Götter werden (Il. 23, 595). Auf der gleichen Auffassung beruht der in der Odyssee mehrmals vorkommende Begriff ‚gottesfürchtig' — θεουδής —, der besonders gern (6, 121. 8, 576. 9, 176. 13, 202) zur Bezeichnung eines die Rechte der Gastfreundschaft achtenden Sinnes gebraucht, aber auch (19, 109. 364) auf einen gerecht regierenden König und auf den frommen Odysseus angewandt wird. Die Werke und Tage des Hesiodos betonen das Walten der göttlichen Gerechtigkeit noch mehr als die homerischen Gedichte und machen es insofern zum ausschliesslichen Motive der Sittlichkeit, als sie den Einfluss des öffentlichen Urtheils auf das Handeln gar nicht erwähnen. In ihnen wird die Vernachlässigung der Eltern während des eisernen Zeitalters darauf zurückgeführt, dass die Angehörigen desselben nicht an die Opis der Götter denken (187), und die Aufforderung zur Frömmigkeit durch den Hinweis auf die als Lohn zu erwartende Vermehrung des Besitzes unterstützt (341); ebenso werden die zur Bestechlichkeit geneigten Könige daran erinnert, dass Zeus das Thun der Menschen durch seine Wächter beaufsichtigen lässt, dass die Gerechtigkeit seine Beisitzerin ist und dass diese unlautere Richtersprüche sogleich zu seiner Kenntniss bringt (248—269).

Die Verfasser dieser ältesten Gedichte kennen keinen anderen Einfluss der religiösen Vorstellungen auf das sittliche Verhalten als den, dass der Gedanke an Lohn und Strafe der Götter zum Thun des Rechten und Vermeiden des Unrechten veranlasst. Wo bei Homer ein Mensch zu einem Gotte durch Verwandtschaft oder besondere Gunst in einem näheren Verhältnisse steht, da ist dies bloss eine Sache der poetischen Maschinerie, niemals aber wird es zum Motive religiöser Erhebung oder sittlicher Förderung. Es ist eine der Folgen jenes gewaltigen, uns leider nur in verhältnissmässig wenigen Spuren erkennbaren Umschwunges in dem religiösen Empfinden der Griechen, der sich in der Zeit zwischen dem Anfange der Olympiaden und den Perserkriegen vollzog, dass der Gedanke einer läutern-

den Annäherung an die Götter gefasst wurde, wozu die eigenthümlichen Vorstellungen von Reinheit und Erhabenheit, welche sich an den Apolloncultus knüpften und hauptsächlich durch den Einfluss des delphischen Orakels genährt wurden, sehr wesentlich beitrugen. Die ethischen Reflexionen des mit der Apollonreligion in nahem Zusammenhange stehenden und in den Anschauungen, auf welche es hier ankommt, durch sie bedingten Pythagoreismus bieten die ersten uns bekannten Beispiele der neuen Auffassung. „Folge dem Gotte", so lautet der bezeichnende Satz des Stifters des Pythagoreerbundes, womit der ihm gleichfalls beigelegte Ausspruch, die Menschen seien dann am vollkommensten, wenn sie zu den Göttern gehen, ganz in Uebereinstimmung steht[11]): es wird damit in entscheidender Weise ausgedrückt, dass die Gottheit nicht bloss die Hüterin der Weltordnung ist, sondern auch dem Menschen zum Gegenstande der Annäherung und zum Vorbilde werden kann. Pindar, der aus der delphischen Priesterschaft hervorgegangen ist und ihre religiösen, politischen und ethischen Gedanken früh in sich aufgenommen hat, giebt in einer seiner Oden (Pyth. 5) eine begeisterte Schilderung Apollon's, spricht dabei auch von dem sittigenden Einflusse seines Cultus und erwähnt preisend, wie der Gott friedliche Harmonie — ἀπόλεμον εὐνομίαν — in die Seelen giesse.

Auch auf attischem Boden haben ernst gestimmte Männer die sittlichen Forderungen mit der Religion gern in die engste Beziehung gesetzt. In einem herrlichen Gesange des Königs Oedipus des Sophokles (863—872) redet der Chor von den hochwandelnden Gesetzen, die im himmlischen Aether erzeugt seien, deren Vater allein der Olympos sei und die nicht die sterbliche Natur der Menschen geboren habe, die deshalb auch niemals das Vergessen bedecken werde; ein ähnlicher Gedanke klingt in den Worten des Isokrates (12, 169) an, die Sitte die Todten nicht unbestattet zu lassen werde von allen Menschen als eine nicht durch die menschliche Natur eingegebene, sondern von einer göttlichen Macht gebotene beobachtet. Etwas näher dem pythagoreischen Standpunkte steht Sokrates, der in seiner Vertheidigungsrede bei Platon ausspricht, er dürfe dem Geheisse des Gottes nicht untreu werden, welcher ihm seine Lebensaufgabe gestellt habe (28 d—30 c). Platon selbst giebt ohne Zweifel einen pythagoreischen Gedanken wieder, wenn er es wiederholt als die Aufgabe des Menschen bezeichnet dem Gotte ähnlich zu werden (Theät. 176 b. Rep. 10, 613 a. Gess. 4, 716 d; vergl. Rep. 6, 500 e); auf den

gleichen Ursprung wird man auch den mehrmals bei ihm vorkommenden Ausdruck, dass der Mensch ein Besitzthum der Götter sei (Phädon 62 b. Gess. 10, 906 a. Kriti. 109 b) zurückführen dürfen; einmal (Phädr. 273 e) zieht er daraus die Folgerung, dass man nicht seinen Mitsklaven, den Menschen, sondern den Herren zu Gefallen leben müsse. Eigenthümlich lehrreich ist auch der Dialog Euthyphron, indem Euthyphron, der Vertreter der altgläubigen Richtung unter den Athenern, darin das Gute als das bestimmt, was den Göttern wohlgefällig sei. Wie der ihm von Sokrates entgegen gehaltene Einwand, dass wegen der Verschiedenheit der Strebungen der einzelnen Götter leicht dem einen unter ihnen etwas Anderes wohlgefällig sein könne als dem anderen, aus dem Polytheismus eine Consequenz zieht, welche dem Bewusstsein der damaligen Athener durchaus fern lag, ist früher (s. S. 134) auseinandergesetzt worden. Mochten Sage und Dichtung auch den Göttern eine grosse Verschiedenheit der Meinungen, Gemüthsbeschaffenheiten und Affekte beilegen, so blieben sie doch für den griechischen Frommen die gemeinsamen Hüter und Vollstrecker der ewigen Weltgesetze.

Wenn aber der Gedanke an die Götter in der doppelten Form auf das menschliche Handeln einwirken kann, dass entweder die Rücksicht auf ihre Gerechtigkeit von dem Verlassen des rechten Weges zurückhält oder, wie dies den Anschauungen der apollinischen Religion gemäss ist, die Vertiefung in ihr Wesen den Sinn veredelt, so ist ähnlich auch bei dem bestimmenden Einflusse des Urtheils Anderer ein Zwiefaches möglich. Auch bei ihm kann die Rücksicht auf die für den Handelnden entstehenden Folgen im Vordergrunde des Bewusstseins stehen oder zurücktreten, indem entweder die Furcht vor dem Tadel, dem dieser sich durch unrichtiges Verhalten aussetzen würde, oder der Wunsch die Empfindung der Anderen nicht zu verletzen das entscheidende Moment bildet, und hierauf beruht der Unterschied zweier nahe verwandten, aber keineswegs zusammenfallenden Begriffe, welche sehr häufig als Faktoren der Sittlichkeit erwähnt werden. Mit dem Namen Aidos bezeichneten die Griechen das Streben Anderen, denen aus irgend einem Grunde Ehrerbietung gezollt wird, nicht wehe zu thun, mit dem Namen Aischyne die Scheu sich selbst Tadel zuzuziehen, jene wurzelt also in der Reflexion auf das fremde, diese in der auf das eigene Gefühl, jene kann im Ganzen mit Rücksicht, diese mit Schamgefühl oder je nach Umständen mit Ehrgefühl übersetzt werden, ohne dass freilich diese deutschen Aus-

drücke Umfang und Tiefe der griechischen Worte ganz wiedergeben. Die Aidos bezieht sich nicht gerade nothwendig auf das Verhältniss zu solchen, die an Alter und Ansehen höher stehen, sondern kann sich auch auf Gleichstehende richten, ja, sie wendet sich gern auf Hülflose und Unglückliche, weil ein feinerer Sinn mit besonderer Sorgfalt vermeidet diese zu kränken, und kann so selbst gleichbedeutend mit Mitleid werden. Und wenn sogar wir, die wir viel abstrakter zu denken und zu reden gewöhnt sind, nicht umhin können von einem Verletzen der göttlichen Gebote, der dem Menschen gesetzten Schranken, des Sittengesetzes zu sprechen, gleich als ob sie der Empfindung fähige Individuen wären, so kann es gewiss nicht Wunder nehmen, wenn die so sehr zur Personification geneigten Griechen sie im sprachlichen Ausdrucke wie solche behandelten und die Scheu vor einem Ankämpfen gegen sie als Aidos bezeichneten.

Freilich ist die Grenzlinie zwischen der Aidos und der Aischyne eine so schmale, dass sie vielfach im Bewusstsein ganz zu schwinden scheint und es nicht selten von der allgemeinen Färbung des Ausdrucks oder der Stimmung des Redenden abhängt, ob die eine oder die andere als das Motiv einer Handlung oder einer Unterlassung genannt wird. Fürchtet man sich durch etwas den Tadel Anderer zuzuziehen, so wird dabei theils in einem edleren Gemüthe der Gedanke an die in diesen selbst entstehende unangenehme Empfindung nicht leicht fehlen, theils wird das den fremden Tadel Herausfordernde in der Mehrzahl der Fälle auch als ein innerlich Unerlaubtes den feineren Sinn zurückschrecken; fühlt man, dass eine Handlung die individuellen Schranken überschreiten würde, so macht man ihr Bedenkliches Anderen nicht selten am ehesten begreiflich, indem man an das Urtheil Dritter erinnert. Wie der Unterschied zwischen den Modusformen des Präsens und denen des Aorist zuweilen in Folge zufälliger Gewöhnungen ganz verdunkelt wird, häufiger nur dem mit feinerem Sprachsinne Begabten erkennbar ist und sich der Beobachtung dessen, dem diese Eigenschaft abgeht, entzieht, so verhält es sich auch mit dem zwischen jenen beiden Worten; ja, selbst darauf erstreckt sich die Aehnlichkeit, dass das Bewusstsein für die darin liegende Nüancirung in der Redeweise der attischen Periode merklich schärfer erscheint als in den homerischen Gedichten. In den letzteren ist von der Aischyne nur an drei Stellen der Odyssee, von der Aidos dagegen sehr häufig und in sehr mannigfaltigen Beziehungen die Rede; vergleicht man jene mit diesen, so erkennt man jedoch

auch hier, dass die Aischyne mit einer gewissen Aeusserlichkeit behaftet und schon auf ziemlich untergeordneten Stufen des Empfindungslebens möglich ist, während das Gebiet des Aidos bis in die zartesten Gemüthsbeziehungen des Menschen hineinreicht und überhaupt ein sehr viel umfassenderes ist. Man darf billig zweifeln, ob den Freiern jemals Aidos zugeschrieben werden könnte, aber der Aischyne sind auch sie zugänglich, wenn sie es nicht auf sich kommen lassen wollen, dass ein unbekannter Fremder den Bogen spannt, an dem sie selbst sich vergeblich abgemüht haben, und ebenso ist es der Bettler Iros, wenn er den Hohn scheut, der ihn treffen würde, falls es ihm nicht gelänge den Odysseus zum Weichen zu zwingen (Od. 21, 323 - 18, 12). An der dritten der einschlägigen Stellen (Od. 7, 305) wird die Aischyne als das Motiv erwähnt, das den Odysseus zurückgehalten hat in Begleitung der Nausikaa in die Stadt zu gehen, und obwohl sie hier in einem edleren Gemüthe wirkt, so ist doch deutlich, dass sie sich nur auf die zu erwartenden Vorwürfe richtet ohne dass sich damit der Gedanke an ein wirklich Unerlaubtes verbindet. Wo dagegen in den homerischen Gedichten die Rücksicht auf das Urtheil Anderer den Namen der Aidos trägt, da mischt sich in diese immer noch ein anderes und höheres Moment, sei es dass das Gefühl für den Tadel zugleich das für das Tadelnswerthe der Handlung einschliesst wie an den zahlreichen Stellen, an denen sie wankenden Kriegern in Erinnerung gerufen wird um sie zur Tapferkeit zu mahnen, sei es dass der Tadelnde ein Gegenstand besonderer Hochachtung für den seine Vorwürfe Fürchtenden ist wie in dem Falle des Eumäos dem Telemachos gegenüber (Od. 17, 188), sei es dass dabei das innere Seelenleben an sich in Mitleidenschaft tritt wie bei Odysseus, der seine Thränen vor den Phäaken verbergen will (Od. 8, 86). Sehr häufig aber fällt bei der Aidos, wie dies ihrem eigentlichen Begriffe durchaus gemäss ist, der Gedanke an die Stimme eines etwaigen Tadlers ganz fort, und sie erscheint als die Scheu vor jedem Ankämpfen gegen die über dem menschlichen Leben waltenden sittlichen Ordnungen: so erinnert sie bei Homer insbesondere an die Pflichten der kriegerischen Tapferkeit, an die der Gastlichkeit, an die des ehelichen Bundes und an die der Dankbarkeit des Herzens auch gegen Abwesende [12]).

Bei der letztgenannten Anwendung des Wortes vollzog sich der umgekehrte Process wie bei dem entgegenstehenden Begriffe der Hybris, denn dieser, welcher eigentlich ein Ueberschreiten der dem

Menschen überhaupt gesetzten Schranke zum Inhalt hat, dient in engerer Begrenzung um das frevelnde Eindringen in die Rechtssphäre eines Nebenmenschen, das Missachten und Misshandeln desselben zu bezeichnen, dagegen wird die Aidos von der Rücksicht gegen einzelne Personen auf die gegen jene unsichtbaren Mächte übertragen. So entstand eine Auffassung, für welche sie als der Inbegriff der Beachtung der dem Menschen gesetzten Schranken und als das Gegentheil der Hybris beinahe die Wurzel der Tugend ist, eine Auffassung, von der man leicht begreift, dass sie in Zeiten gebundener Lebensformen, wie die zwischen Homer und den Perserkriegen waren, vorzugsweise zur Geltung gelangte. Sie begegnet uns mehrfach in den Werken und Tagen des Hesiodos, in denen bemerkenswerther Weise einmal Aidos und Dike als eng verbundene Dinge zusammengestellt werden (192), und namentlich sind die Sinnsprüche des Theognis von ihr durchzogen. Einsicht und Aidos sind nach ihnen die Geleiterinnen tüchtiger Männer (635), keinen besseren Schatz als die Aidos kann man seinen Kindern hinterlassen (409), aber selten sind diejenigen, welche sie auf ihrer Zunge und in ihren Augen tragen (85), und Hybris und Mangel an Aidos beherrschen die ganze Erde (291. 647).

In der attischen Periode, die im Allgemeinen eine reicher gegliederte ethische Terminologie hatte und deren republikanische Gesellschaft dem öffentlichen Urtheil einen sehr hohen Werth beilegte, kam neben der Aidos die Aischyne gewissermaassen zu Ehren, und mannigfach nüanciren sich die Anwendungen des einen wie des andern Ausdrucks. Dass der letztgenannte unter ihnen von vornherein einen gröberen Klang hat, geht schon daraus hervor, dass er häufig der Analogie eines verwandten Substantivs — *αἶσχος* — und eines von diesem abgeleiteten Adjektivs — *αἰσχρός* — folgt und in der Bedeutung des Schimpfes und der Schande vorkommt, allein hier interessirt er uns sowohl in seiner substantivischen wie in seiner verbalen Form nur insofern, als er den aus der Furcht vor noch bevorstehendem Tadel entspringenden sittlichen Impuls bezeichnet. Um aber verständlich zu machen, wie das Bewusstsein trotz mannigfacher Berührungen und Uebergänge den Unterschied der Aischyne und der Aidos im Ganzen festhalten konnte, führt vielleicht eine physiognomische Beobachtung weiter als eine dialektische Auseinandersetzung es vermöchte. Das von Aristoteles (Rhet. 1367 a 8—14) mitgetheilte poetische Zwiegespräch zwischen Alkäos und Sappho,

in welchem jener sagt, er habe der Dichterin etwas zu sagen, aber die Aidos verhindere ihn daran, und diese antwortet, dass die Aidos nicht seine Augen beherrschen würde, wenn er nach etwas Gutem verlangte, giebt ebenso wie der oben erwähnte Vers des Theognis der Anschauung Ausdruck, dass die Aidos ihren Sitz zuvörderst in den Augen habe. Dieselbe bildet den Inhalt eines mehrmals erwähnten Sprüchworts (Ar. Rhet. 1384 a 36; Eur. Kresph. Fr. 458; Ar. We. 447; Io. Dam. 2, 13, 62), von dem Euripides auch in der Weise Anwendung macht, dass er das Aufschlagen der Augen bei vorwurfsvoller Rede oder bei schlechtem Verhalten gegen befreundete Personen einem Mangel an Aidos zuschreibt (Iph. A. 379. Med. 470). Im Gegensatze dazu wird die Aischyne sowohl von Platon (Charm. 158 c) als von Aristoteles (Kat. 9 b 30; vergl. Gell. 19, 6) mit dem Erröthen in Zusammenhang gebracht, ihr Fehlen bei den Komikern (Ar. Wo. 1216; Men. Fr. 813; Diph. Fr. 97; Apollod. Fr. 13, 10) wie bei Aeschines (1, 105) als Unfähigkeit zu erröthen umschrieben. So erscheint das gesenkte Auge als das äussere Merkmal der Aidos, die geröthete Wange als das der Aischyne, und es ist nicht schwer die an jedes der beiden Worte sich knüpfenden Vorstellungen hieraus abzuleiten. Die Aidos gestaltet sich demgemäss vorzugsweise zu einer Forderung für die Frauen, bei denen eben darum von ihr sehr häufig die Rede ist. Nur die Tragiker wenden auf sie vereinzelt den Gedanken der Aischyne in solchen Fällen an, in denen die Nöthigung sich wegen eines begangenen Fehlers oder einer ausserordentlichen Lebenslage in ungewöhnlichem Maasse blosszustellen an sie herantritt; am meisten liebt dies Euripides, der dann aber gewöhnlich den milderen Ausdruck Aidos nüancirend kurz vorhergehen oder nachfolgen lässt (Hek. 968—70. Or. 98—101. Iph. A. 1341. 42. Hippol. 244—246. Ion. 336—341); in einer Stelle der Phönissen (1276) nimmt dies eine eigenthümliche Schärfe an, indem Antigone in jungfräulichem Sinne von Aidos spricht, aber durch die Nennung der Aischyne von Seiten ihrer Mutter gewissermaassen verbessert wird[13]). Da ausserdem die Sitte im Verkehr mit den Frauen auch von den Männern die höchste Zurückhaltung heischt, so steht die ihnen gegenüber geübte mit der von ihnen selbst beobachteten Aidos in nahem Zusammenhange. Darum sagt Xenophon (Kyrop. 8, 1, 28), man liebe es denjenigen Frauen, die sich selbst durch Aidos auszeichnen, die meiste Aidos zu zollen, und nachdrücklich wird in den Choephoren (665) die

Aidos des Wanderers, der im Fremdenhause von einer Frau statt von einem Manne empfangen wird, in der Iphigenia in Aulis (821) die des Achilleus bei der unvermutheten Begegnung mit Klytämnestra hervorgehoben. Wenn so in dem Worte die deutschen Begriffe Rücksicht, Demuth und Zurückhaltung in einander zu fliessen scheinen, so ist die dadurch ausgedrückte Eigenschaft für die Jünglinge gleichfalls von besonderem Werthe, was vielleicht am treffendsten durch den schönen Ausspruch des Demetrios von Phaleron wiedergegeben wird, die Jünglinge sollen im Hause vor den Eltern, auf der Strasse vor den ihnen Begegnenden und in der Einsamkeit vor sich selbst Aidos haben (Diog. L. 5, 82); ähnlich hatte schon Demokritos in einem seiner moralischen Sätze (Fr. 235) die Weckung und Befestigung der Aidos als das wesentliche Ziel der Knabenerziehung behandelt, und der gerechte Redner in Aristophanes' Wolken (995) verlangt, dass der Jüngling das Bild der Aidos an sich selbst darstelle[14]). Was in Xenophon's Schrift über den Staat der Lakedämonier (2, 10. 3, 6) an dem Einflusse der spartanischen Einrichtungen auf die Knaben preisend hervorgehoben wird, steht damit völlig in Uebereinstimmung. Bei den Männern ist die Aidos vorzüglich in dem Verhältniss gegen Vorgesetzte am Platze. Es ist daher beinahe das Schlimmste, was von einem Feldherrn gesagt werden kann, dass er seinen Leuten keine Aidos und keine Furcht vor sich einzuflössen wisse, beinahe das Schlimmste, was von einem Heere, dass es keine Aidos und keine Furcht kenne: Ersteres benutzt Xenophon (Anab. 2, 6, 19) zur Charakteristik des seiner Stellung nicht gewachsenen Proxenos, Letzteres ist ein Gedanke, von dem Menelaos in seiner Rede im Aias des Sophokles (1075) Gebrauch macht. Und da gerade die Aidos nicht etwa bloss eine momentane Regung ist, sondern auf einer dauernden Grundstimmung der Seele beruht, so begreift sich, dass sie sich auf das gegenseitige Benehmen der Untergebenen eines allseitig hochgeachteten Mannes überträgt, wie dies Xenophon an den Leuten des Kyros rühmt (Kyrop. 8, 1, 33); nicht minder kann aber auch in diesem Verhältniss ähnlich wie in dem zwischen Männern und Frauen eine gewisse Wechselwirkung Statt finden und die Aidos der Untergebenen durch die, welche der Vorgesetzte ihnen gegenüber an den Tag legt, gefördert werden, was nach Xenophon (Kyrop. 8, 1, 27) bei Kyros ebenso der Fall war. Abgesehen von derartigen besonderen Beziehungen sind nach attischer Anschauung für den auf sich ruhenden Mann

wesentlich nur die Götter, die dem Menschen durch das Sittengesetz gezogenen Schranken, die Eltern und Grosseltern und der durch die Weihe des Unglücks geheiligte Hülfsbedürftige Gegenstände der Aidos. Sonst aber ist die eigentlich männliche Regung die Aischyne, das nicht mit Selbstunterordnung gepaarte Streben sich bei seinen Mitbürgern keinem Tadel auszusetzen, welchem Aeschylos eine mythologische Personification giebt, indem er den tapfern Melanippos einen Mann nennt, der den Thron der Aischyne hoch hält (S. g. Th. 409)[15], in welchem Menelaos bei Sophokles (Ai. 1079) ein wesentliches Sicherungsmittel des Staates erblickt und von welchem es bei Euripides (Herakl. 200) heisst, dass es von wackeren Männern höher gehalten werde als das Leben. In der Kyropädie Xenophon's ist es vornehmlich da, wo die Verpflichtungen gegen Freunde und Bundesgenossen in Frage stehen, ein starker Sporn des Handelns wie des Unterlassens (3, 3, 13. 5, 1, 21) und berührt sich einmal (5, 1, 23) ganz nahe mit der Gottesfurcht. Bei Thukydides erscheint diese Aischyne, die durch das deutsche Wort Ehrgefühl ziemlich genau gedeckt wird, sowohl in substantivischer als in verbaler Form mehrfach als das Motiv tüchtiger Handlungen. Sie wirkt in der Selbstaufopferung, mit welcher während der athenischen Pest viele Bürger ihre kranken Freunde pflegen (2, 51, 5); sie ist die Seele der Vertragstreue, der Tapferkeit und der politischen Ausdauer (4, 19, 3. 5, 104. 5, 9, 9. 2, 43, 1); aber sie kann von einem gewissen Standpunkt aus auch einem Tadel unterliegen, wenn sie ein Gemeinwesen dazu führt ohne gehörige Berechnung seiner Kräfte das zu verfolgen, was ihm als moralisch geboten erscheint (5, 111, 3). Einmal braucht der Geschichtsschreiber die beiden uns beschäftigenden Begriffe in einer Weise dicht neben einander, welche das Bewusstsein ihres Unterschiedes deutlich erkennen lässt: er führt nämlich durch den Mund des Königs Archidamos die kriegerische Tüchtigkeit der Spartaner auf ihren züchtig ordentlichen Sinn (ihr εὔκοσμον) zurück und motivirt dies näher so, dass er die Aidos, d. h. die Ehrerbietung vor den Vorgesetzten, aus der in der genannten Eigenschaft beschlossenen Sinnesgesundheit, die Tapferkeit aber aus der in ihr gleichfalls beschlossenen Aischyne, d. h. dem Ehrgefühl, ableitet (1, 84, 3)[16]. Wenn irgendwo so macht sich hier der Schüler des die Synonymik der Wortbedeutungen scharf in das Auge fassenden Antiphon geltend. Dafern übrigens die Rede gegen die Stiefmutter wirklich von diesem herrührt, bedient auch er sich in der-

selben (27) des Ausdrucks, die Angeklagte verdiene von den Richtern weder Aidos noch Mitleid noch Aischyne, und das letztere Wort kann nicht wohl anders gefasst werden denn als Rücksichtnahme auf ihre Meinung von den richtenden Personen und dem Richterspruche.

Die kritische Frage nach der Urheberschaft der genannten Rede kann an dieser Stelle nicht zur Entscheidung gebracht werden, allein auch wenn sie späteren Ursprungs ist, so entbehrte die etwas auffallende Anwendung des Wortes doch schwerlich der Analogieen in dem Sprachgebrauche der Attiker der Blütezeit. Sie hängt mit der Weiterbildung zusammen, welche der Begriff der Aischyne in der attischen Prosa gewonnen hat. Das Substantiv wird von den jüngeren Rednern, obwohl es bei ihnen vorherrschend die oben erwähnte schlimme Bedeutung hat, noch zuweilen in dem Sinne gebraucht, der dem Thukydides geläufig ist, allein die charakteristische Entwickelung heftet sich an das zugehörige Verbum in seiner medialen Form — *αἰσχύνεσθαι* —. Dieses dient nämlich analog dem deutschen Ausdruck ‚sich vor jemand schämen' gern zur Bezeichnung der bei den Griechen vielfach vorkommenden Erscheinung, dass jemand nicht den Tadel der Menschen überhaupt, sondern nur den einer bestimmten Person fürchtet. Dies braucht nicht gerade nothwendig aus Hochachtung vor der letzteren hervorzugehen, ja, Aristoteles zählt in der Rhetorik (1384 a 26—b 17) eine Reihe von möglichen Motiven dafür auf, unter welchen auch die Schmähsucht des Tadelnden und seine Neigung und Fähigkeit sein Urtheil unter die Leute zu bringen ihren Platz haben, immerhin jedoch hat die Sache nur dann ein wirklich ethisches Interesse, wenn Hochachtung dabei im Spiele ist, und dies ist jedenfalls das bei Weitem Häufigste. Mehr als in irgend einem anderen Falle scheint in diesem die Aischyne das Gebiet der Aidos zu streifen, allein ganz fallen beide dennoch nicht zusammen, da die sprachliche Darstellung nur eine bestimmte Aeusserung der Ehrfurcht hervorkehrt und ihren übrigen Inhalt bei Seite lässt. Eine wie hohe sittliche Bedeutung solchen Regungen unter Umständen beigelegt werden konnte, zeigt die Stelle der Ermahnungen an Demonikos (Isokr. 1, 16), welche die Aischyne vor den Freunden zugleich mit der Furcht vor den Göttern, der Ehrfurcht vor den Eltern und dem Gehorsam gegen die Gesetze einschärft. Als eine wirksame Macht über die Gemüther findet sie oft Erwähnung. In Platon's Gastmahl (216 b) gesteht Alkibiades ein,

dass Sokrates der einzige Mensch sei, vor dem er Aischyne habe, indem er seine Mahnungen als berechtigt anerkennen müsse, aber nicht die Kraft habe ihnen nachzuleben; in demselben Dialoge (178 d. e) wird der Einfluss der Liebhaber und der Lieblinge auf einander, wenn sie sich zu den höchsten Tugendleistungen anspornen, auf gegenseitige Aischyne zurückgeführt, und auch das hängt damit zusammen, dass dem Agathon eine grössere Aischyne vor wenigen Einsichtigen als vor der Masse zugeschrieben wird (194 c. d), obwohl das hier Gemeinte über das Gebiet des Sittlichen einigermaassen hinausgreift. In Xenophon's Anabasis (1, 3, 10) erklärt Klearchos seinen Soldaten mit dem gleichen Ausdruck, er schäme sich vor Kyros, weil er sich bewusst sei ihn in Allem getäuscht zu haben, und fürchte ausserdem von ihm wegen des begangenen Unrechts bestraft zu werden, wo die bestimmte Unterscheidung des ersteren Moments von dem letzteren Beachtung verdient. In der Kyropädie (6, 1, 35) wird die Stimmung des Araspes geschildert, der, weil er das Vertrauen des Kyros hatte missbrauchen wollen, vor Schmerz weint und sich aus Schamgefühl vor seinem Abgesandten verbergen möchte, ganz abgesehen davon, dass er auch Bestrafung zu gewärtigen hat. Mit komisch entstellter Anwendung des Begriffes rechnet es die verliebte Alte in Aristophanes Plutos (981, vergl. 988) ihrem Jünglinge zum höchsten Lobe an, dass er solche Aischyne vor ihr gehabt hat, dass er seine Anforderungen an sie auf das knappste Maass beschränkte. Von den Beziehungen der Staaten zu einander gebraucht erscheint derselbe bei Thukydides in der Rede der Korinthier, in der sie den Kerkyräern vorwerfen, nur deshalb bisher alle Bundesgenossen verschmäht zu haben, um bei ihren Uebelthaten keine Zeugen zu haben, vor denen sie Aeschyne hegen müssten (1, 37, 2).

Es ist eine traurige, aber durch alle Lebensgebiete sich hindurchziehende Erfahrung, dass immer das Beste, was der Mensch besitzt, am leichtesten ausartet und dass das Zerrbild oft dem Urbilde zu ähnlich ist um von dem minder geübten Auge nicht mit ihm verwechselt zu werden. Auch die Aidos, eine Empfindung, welche die Griechen mit Recht sehr hoch hielten, kann diesem Schicksale nicht entgehen. Unvermerkt schlägt die Scheu Andere zu verletzen in unwürdige Selbstwegwerfung, die Ehrerbietung vor Höherstehenden in die Neigung ihre Irrthümer gutzuheissen und ihnen auf verderblichen Bahnen zu folgen, die Furcht vor Ueber-

schreitung der dem Menschen gezogenen Schranken in das Unterlassen auch des gebotenen Handelns um. Aus dieser Beobachtung ist der zu fast sprüchwörtlicher Geltung gelangte Satz entstanden, dass es eine gute und eine schädliche Aidos gebe, ein Satz, welchen die nationale Tendenz alle ethischen Wahrheiten an alte Dichterstellen anzuknüpfen mit einem homerischen Verse (Od. 17, 347) in Verbindung brachte, der die Aidos als für den Bettler nicht angemessen bezeichnet. In einer eingeschobenen und aus verschiedenen Elementen zusammengestoppelten Partie der Werke und Tage (317—326) kehrt nach Voraussendung dieses Verses der Gedanke der doppelten Aidos in drei verschiedenen Ausführungen wieder, von denen eine sogar durch eine spielende Uebertragung in das vierundzwanzigste Buch der Ilias (45) an höchst unpassender Stelle ihren Eingang gefunden hat, und in offenbarem Anschlusse daran hat Euripides wiederholt davon Gebrauch gemacht (Hippol. 384. Erechth. Fr. 367. Belleroph. Fr. 287, 14). Aus ihm erklärt sich der Satz eines unbekannten Dichters (Stob. 32, 3 a), dass da, wo die Frechheit herrsche, die Aidos eine schlechte Eigenschaft sei [17]), und er klingt auch in dem Urtheil der Klytämnestra bei Aeschylos (Ag. 937) an, die ihrem Gemahl seine Aidos vor dem Tadel der Menschen vorwirft, während sie selbst diesen einer solchen nicht werth hält. Der erste Theil der Schrift Plutarch's über die Blödigkeit ist im Grunde ganz seiner Ausführung gewidmet.

Unter den Schriftstellern, auf die sich die bisherige Erörterung gestützt hat, hat Platon nur noch in untergeordneter Weise eine Stelle gefunden, indem aus seinen Dialogen von der Aischyne vor bestimmt genannten Individuen, welche darin als Moment der Personencharakteristik dient, Beispiele anzuführen Gelegenheit war. Allein auch der Inhalt seiner Gedankenausführungen bietet für das Verständniss der beiden Begriffe, die uns beschäftigen, sehr viel: nur deshalb musste die Besprechung davon bis hierher verschoben werden, weil er zwischen denen, die dieselben mit naivem Sprachgefühl anwenden, und denen, die sie bewusst zu definiren streben, auf der Grenzscheide steht. In seinem Systeme, das alle Motive des Wollens auf die Einsicht zurückzuführen unternahm, war für die damit bezeichneten Eigenschaften kein Platz, aber unmöglich konnte dieser mit allen Fasern seines Seins in dem nationalen Empfinden wurzelnde Geist zumal an dem Ausdrucke Aidos, der für die schönsten Regungen des Griechenthums charakteristisch ist wie

Weniges, gleichgültig vorübergehen, und darum that er hier was er immer that, wenn die Fülle seines inneren Schauens reicher war als die Ergebnisse seines Denkens, er lehnte sich an die Dichter an. Die Verbindungen, in denen die Aidos bei Homer und Hesiodos genannt wird, kehren bei ihm wieder und finden erweiterte Anwendung. Im vierundzwanzigsten Buche der Ilias (111) gedenkt Zeus seiner alten Dankesverpflichtung gegen Thetis mit den Worten, er bewahre auch für die Zukunft die Aidos und Liebe für sie [18]): im Anschlusse daran leitet Platon seine Verurtheilung Homer's im zehnten Buche der Republik mit der Bemerkung ein, dass eine gewisse Liebe und Aidos zu dem Dichter seinen Sinn von Kindheit auf gefangen halte und ihm das freimüthige Aussprechen seiner Meinung erschwere (595 b). In der Beschreibung des Zustandes der von den ersten Schiffen zurückgedrängten Argeier im fünfzehnten Buche der Ilias (657) heisst es, dass sie dicht geschaart bei den Zelten blieben und sich nicht zerstreuten, weil Aidos und Furcht — *δέος* — sie zurückhielt, so dass mit jener die innere Scheu vor entwürdigender Feigheit, mit dieser die Furcht jedes einzelnen vor den Vorwürfen der übrigen gemeint ist; die Zusammenstellung der gleichen Begriffe — *αἰδοῖος δεινός τε* — dient im dritten Buche (172) um die Empfindungen der Helena gegen Priamos auszudrücken, der ebenso wohl ein Recht hat sie zu schelten und zu strafen wie er für sie ein Gegenstand der Ehrfurcht ist; im vierundzwanzigsten Buche (435) werden durch sie — *δείδοικα καὶ αἰδέομαι* — die Motive ausgesprochen, aus denen ein Diener es vermeidet ein seinem Herrn gebührendes Geschenk für sich anzunehmen, und zwar mit einer Hinweisung auf die für ihn leicht entstehenden üblen Folgen, welche die Erwähnung der Furcht zu erläutern bestimmt ist. Platon macht sich diese Zusammenstellung, welche auch Sophokles (Ai. 1076) und Xenophon (Anab. 2, 6, 19) nachgebildet haben, wiederholt zu eigen. Im fünften Buche der Republik (465 a. b) stellt er es als eine zu erwartende Frucht der Auflösung jedes Familienverbandes in seinem Idealstaate dar, dass Aidos und Furcht als zwei starke Wächter unbedingt einen jeden Jüngling zurückhalten würden einen älteren Mann zu misshandeln, jene weil er nicht wissen könne, ob er sich nicht etwa an seinem Vater vergreife, diese weil er darauf gefasst sein müsse dass Andere, in dem Gedanken möglicher Weise Verwandte des Gemisshandelten zu sein, ihm beispringen würden: hier hat also die Erwähnung der Furcht denselben

Sinn wie im vierundzwanzigsten Buche der Ilias. An einer Stelle des Dialogs Euthyphron (12 b. c) dagegen wird diese in Uebereinstimmung mit den Worten des fünfzehnten Buches der Ilias als Furcht vor Tadel gefasst, nimmt also eigentlich die Bedeutung der Aischyne an, und hier hat die Ausführung, die sich gegen den Ausspruch des Stasinos richtet, nach welchem überall wo Furcht auch Aidos ist, manches Auffallende. Die von Sokrates demselben entgegengestellte Behauptung, dass überall wo Aidos auch Furcht sei, geht von dem Gesichtspunkte aus, dass Furcht, insofern man von ihr noch in vielen andern Fällen redet, der weitere der beiden Begriffe ist, dabei wird aber mittelst eines gewissen fortschreitenden Suchens und Erläuterns der Ausdrücke die Aidos auf Aischyne und diese wiederum auf die Furcht vor dem Rufe der Schlechtigkeit zurückgeführt (*ἔστιν ὅστις αἰδούμενός τι πρᾶγμα καὶ αἰσχυνόμενος οὐ πεφόβηταί τε καὶ δέδοικεν ἅμα δόξαν πονηρίας;*)[19]. Der homerische Satz (s. oben S. 177), dass die Aidos für einen bedürftigen Mann nichts Gutes sei, wird im Charmides (161 a) benutzt um gegen die Definition, nach welcher die Sinnesgesundheit in der Aidos besteht, mit spielender Dialektik den Einwand zu erheben, dass die Sinnesgesundheit nothwendig immer etwas Gutes sein müsse[20]. Die Verbindung der Aidos mit der Dike, welche sich bei Hesiodos in der Beschreibung des eisernen Zeitalters (W. u. T. 192) findet, giebt der attische Philosoph gleichfalls gern wieder. Im Protagoras (322 c. d) lässt er den Zeus durch Vermittelung des Hermes den Menschen Aidos und Gerechtigkeit mittheilen, damit durch diese in ihren Gemeinwesen Ordnungen und Bande der Zuneigung entstehen; im zwölften Buche der Gesetze (943 e) nennt er bei Erwähnung der Rechtspflege Aidos und Gerechtigkeit als Feindinnen der Lüge zusammen; im vierten Buche derselben Schrift (713 e) preist er die Dämonen als Verleiher von Frieden und Aidos und Wohlgesetzlichkeit und Fülle der Gerechtigkeit an die Menschen; die gleiche Reminiscenz ist auch darin erkennbar, dass er bei der sehr freien Wiedergabe eines homerischen Gedankens im Anfange des Sophistes (216 b) die rechtschaffenen Menschen als solche umschreibt, die an gerechter Aidos Theil haben. Neben der Neigung aus dem Borne der nationalen Poesie zu schöpfen offenbart sich in allem diesem zugleich das Streben dem Verständnisse des an sich vieldeutigen Wortes durch Hinzufügung eines anderen keiner Unklarheit unterworfenen eine Stütze zu geben, und da die Aischyne, hinsichtlich

deren es für Platon so wenig wie für einen andern Griechen einem Zweifel unterlag dass sie die Furcht vor allgemeinem Tadel bezeichne, der Aidos noch um Vieles näher stand als die Liebe, die Furcht und die Gerechtigkeit, so ist nichts natürlicher als dass er auch sie ebenso benutzte, vielleicht ohne selbst ein ganz bestimmtes Bewusstsein darüber zu haben, ob die beiden Begriffe nur als eng zusammengehörig oder als sich deckend zu betrachten seien. Denn wie in der oben erwähnten Stelle des Euthyphron der Gedanke der Aischyne als verbindendes Mittelglied zwischen dem der Aidos und dem der Furcht dient, so heisst es auch im ersten Buche der Gesetze (646e. 647a), jedermann nenne die Furcht für schlecht gehalten zu werden Aischyne, und der Gesetzgeber schätze diese Furcht, deren Gegentheil in seinen Augen etwas sehr Gefährliches sei, ausserordentlich hoch und nenne sie Aidos, ein Satz, an den sowohl gegen Ende dieses Buches (649c) als im folgenden (671d) mit grossem Nachdruck wieder erinnert wird und dessen Voraussetzung die zu sein scheint, dass Aidos ein Name von höherem Klange als Aischyne, aber begrifflich eigentlich nicht davon verschieden ist. Noch charakteristischer ist der Wechsel der Ausdrücke, dessen er sich im fünften Buche derselben Schrift (729b. c) bedient. Nicht Gold, sondern Aidos solle man seinen Kindern hinterlassen, heisst es daselbst in unverkennbarer Erinnerung an den oben (S. 171) angeführten Satz des Theognis, aber freilich werde dies nicht dadurch erreicht, dass man den Jünglingen Aischyne predige, sondern dadurch, dass man die Aelteren veranlasse sie vor ihnen zu haben, denn wo die Greise Mangel an jener zeigen — *ἀναισχυντοῦσι* —, da seien auch die Jünglinge im höchsten Grade ohne Aidos — *ἀναιδέστατοι* —. Offenbar wird, da das Gefühl für das Urtheil Anderer sich durch die Weckung der Aufmerksamkeit darauf wohl schärfen lässt, die Aischyne hier als etwas betrachtet, was viel eher durch Ermahnungen beigebracht werden kann als die Aidos, eine im tiefsten Innern des Menschen wurzelnde Gemüthsbeschaffenheit, aber als das Wirksamere erscheinen doch Beispiel und Autorität, und wenn daher die Greise durch ihr Benehmen zu erkennen geben, dass ihnen an der guten Meinung der Jünglinge nichts liegt, so untergraben sie bei diesen ihr eigenes Ansehen und damit zugleich die Scheu vor etwas Höherem überhaupt. Im Charmides (160e) dient es zur Charakteristik der dialektischen Unsicherheit des Jünglings, von dem der Dialog den Namen trägt, dass er in seiner ersten Definition der Sinnesgesund-

heit von dem Begriffe der Aischyne zu dem der Aidos unvermittelt hinüberspringt. Nimmt man hinzu, dass der attische Philosoph im dritten Buche der Gesetze (698 b. 699 c) als Aidos diejenige Furcht bezeichnet, welche Unterordnung unter die Gesetze erzeugt, dass er im zehnten Buche (886 a) die gewöhnliche Furcht, welche auch schlechte Menschen einflössen können, und im eilften (917 a. b) die noch höhere Empfindung, die man vor den Göttern hegt — das *σέβεσθαι* —, von der Aidos unterscheidet, diese also zunächst auf der Ehrerbietung würdige Menschen bezieht, und dass er endlich im Staatsmann (310 d) die Möglichkeit eines zu grossen Bestandtheils derselben in der Mischung der Seele zugiebt, so gewinnt man die Ueberzeugung, dass die Bedeutung des Ausdrucks ihn unablässig beschäftigt hat. Er konnte ihn nicht mehr mit derselben naiven Sicherheit anwenden wie die Dichter, aber um so mannigfaltigere Seiten desselben haben sich ihm aufgethan.

In der aus dem fünften Buche der Gesetze angeführten Stelle erstreckte sich die Nüancirung der beiden Ausdrücke auch auf die adjektivischen Bezeichnungen des Mangels an den durch sie gegebenen Eigenschaften (*ἀναιδής* und *ἀναίσχυντος*), wie dies die Natur des Zusammenhanges hier vorzugsweise mit sich brachte. Auch sonst macht sich der feine Bedeutungsunterschied zwischen diesen häufig fühlbar, ein Punkt, auf welchen bei der Besprechung der ethischen Terminologie im vierten Kapitel noch weiter zurückzukommen sein wird. Indessen ist leicht zu beobachten und zu erklären, dass ebenso diejenigen Fälle zahlreich sind, in denen derselbe verschwindet und das eine der beiden Worte ohne Einbusse des Sinnes durch das andere ersetzt gedacht werden kann, denn wer sich nichts daraus macht Andere zu verletzen, der ist auch gegen ihren Tadel gleichgültig, und wer das Urtheil Aller gering achtet, dem liegt das Gefühl ehrfurchtsvoller Scheu überhaupt fern.

Bei der Richtung der sokratischen Schule auf die Definition lässt sich ohne Weiteres annehmen, dass noch andere Sokratiker ausser Platon sich an Begriffsbestimmungen der Aidos und Aischyne versucht haben, jedoch ist uns davon nur die Unterscheidung der Aidos von der Sinnesgesundheit bekannt, welche Xenophon (Kyrop. 8, 1, 31) dem Kyros beilegt und nach welcher die erstere nur zur Folge hat, dass man vor den Augen Anderer, die letztere auch, dass man im Verborgenen das Schimpfliche vermeidet. Offenbar waltet hierin die Tendenz einen Lieblingsbegriff der Schule, den der Sinnesgesundheit,

möglichst hervorzuheben, aber dennoch bleibt es überraschend, dass ein Kenner des Hesiodos und Theognis den Gedanken der Aidos so veräusserlichen konnte; dass man ihn wenigstens in andern philosophischen Kreisen tiefer zu fassen wusste, zeigt eine angeblich pythagoreische Gnome des Inhalts, man solle von seiner Umgebung lieber Aidos als Furcht verlangen, weil jener immer Ehrfurcht, dieser immer Hass beigemischt sei (Stob. 48, 20). Der Behandlungsweise Xenophon's muss indessen etwas in den Gewohnheiten der Athener in der Periode nach dem peloponnesischen Kriege entgegengekommen sein: erklärt sich doch nur unter dieser Annahme der Mangel an Festigkeit des Sprachgefühls, der sich in den Definitionen der nachfolgenden Philosophenschulen verräth. Je häufiger die Aischyne auf die nach bereits vollbrachter That sich einstellende Scheu vor der aus ihr entspringenden Missachtung bezogen wurde, desto leichter konnte die Neigung entstehen die beiden Ausdrücke lediglich nach der Zeit zu unterscheiden und die der Handlung vorangehende und erforderlichenfalls von ihr zurückhaltende Stimmung Aidos, die ihr nachfolgende Aischyne zu nennen. Dass etwas der Art sich eingebürgert hat, darauf scheint das fünfzehnte Kapitel des vierten Buches der nikomachischen Ethik hinzuweisen. Dieses Kapitel, dessen jetzt vorliegende Gestalt leider den Eindruck des Unvollendeten macht, erörtert nämlich die Frage, ob die Aidos zu den Tugenden gerechnet werden dürfe, und obwohl in den Einzelnheiten der Ausführung der Einfluss Platon's unverkennbar ist — denn die zunächst auffallende Definition der Aidos als Furcht vor schlechtem Rufe beruht auf dem Euthyphron, die Entgegensetzung der Jünglinge, von denen man Aidos, und der Greise, von denen man Aischyne erwartet, auf dem fünften Buche der Gesetze —, so ist doch die Grundauffassung eine von der seinigen durchaus verschiedene. Sie läuft darauf hinaus, dass wer Aidos hat damit an die später bei ihm sich einstellende Aischyne denkt: in Folge dessen wird der moralische Werth der Aidos wenigstens für das reifere Alter geleugnet, weil der sittlich durchgebildete Mann gar nicht auf die Vorstellung verfallen könne, dass er einmal Aischyne haben werde, und Platon's Forderung an die Greise sowohl hinsichtlich ihrer Ausdrucksform als hinsichtlich ihres Inhalts zurückgewiesen[21]). Wie wenig indessen darin das letzte Wort des Aristoteles gesehen werden kann, erhellt schon aus seiner im siebenten Kapitel des zweiten Buches vorausgeschickten vorläufigen Besprechung der verschiedenen Formen tugendhaften Ver-

haltens, worin er die Aidos als die rechte Mitte zwischen der Schüchternheit — κατάπληξις — und der Unverschämtheit — ἀναισχυντία — bestimmt (1108 a 33), was mit jener Ausführung kaum ganz in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Aber auch von der dort gegebenen engen Begrenzung der Aischyne sagt er sich in dem ihrer zusammenhängenden Besprechung gewidmeten sechsten Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik los und definirt sie als eine gewisse Trauer oder Unruhe — λύπη τις ἢ ταραχή — wegen des Schlechten, das zu üblem Rufe zu führen scheine, sei es gegenwärtig, vergangen oder zukünftig, offenbar in der Absicht alle ihre Seiten zusammenzufassen und sich dem, was sonst geläufig war, wieder mehr anzunähern; dass er dabei den Ausdruck Furcht vermeidet, ist schwerlich ganz zufällig, denn dadurch bleibt immer noch ein leiser Unterschied zwischen der auf die Zukunft bezogenen Aischyne und dem, was er früher Aidos genannt hatte, bestehen. Die peripatetische Schule machte, wie die in ihrer Mitte entstandenen Probleme zeigen (s. 957 b 10. 960 a 36. 961 a 8; vergl. auch 905 a 7), die Frage nach den physiologischen Ursachen des Erröthens derer, welche Aischyne haben, gern zum Gegenstande ihres Nachdenkens, vermied es aber in ihren darauf bezüglichen Erörterungen nicht immer statt von ihr von der Aidos zu reden [22]). Sonst hielt sie in Betreff der letzteren im Ganzen das fest, was der Meister im zweiten Buche der nikomachischen Ethik gesagt hatte, denn es wiederholt sich, zum Theil mit näheren Hinweisungen auf die Beschaffenheit der die Empfindung einflössenden Personen und die sonstigen Umstände, von denen die Anerkennung der rechten Mitte abhängt, in dem Auszuge des Systems in Stobäos' Eklogen (2, 6, 17), in der eudemischen und in der grossen Ethik (1233 b 26. 1193 a 1), aber eines ihrer Mitglieder fasste ihre Bedeutung und zugleich ihr Verhältniss zu der Aischyne ohne Vergleich viel tiefer. Es ist Theophrastos, von dem der bei Stobäos (Anthol. 31, 10) aufbewahrte Ausspruch herrührt: „habe vor dir selbst Aidos, und du wirst vor keinem Andern Aischyne haben" (αἰδοῦ σαυτόν, καὶ ἄλλον οὐκ αἰσχυνθήσει), ein Ausspruch, der zwar seinem Gedankeninhalte nach einen vielleicht nur in ungenauer Form überlieferten Satz des Demokritos (Fr. 98. 100) wiedergiebt, aber in seiner Fassung den Unterschied der beiden in Rede stehenden Begriffe auf das hellste beleuchtet. Indessen haben auch die übrigen in ethischen Fragen tonangebenden Philosophenschulen diesen Unterschied nicht unberücksichtigt gelassen. In der akademischen, deren Ansichten in den

sogenannten platonischen Definitionen vorliegen, wurde die Aischyne als die Furcht wegen der Erwartung schlechten Rufes bestimmt (416), dagegen wurden von der Aidos drei Erklärungen aufgestellt, freiwilliges dem Rechten gemässes und das als das Beste Erkannte berücksichtigendes Zurückweichen von einem Wagniss, freiwilliges Ergreifen des Besten, Sichinachtnehmen — εὐλάβεια — vor gerechtem Tadel (412 c). Auch in der letzten unter diesen ist der Ausdruck so gewählt, dass die beiden Begriffe nicht zusammenfallen, denn danach trägt der, der Aidos hat, in sich selbst die Sicherheit das Gefürchtete unschwer vermeiden zu können, während es dem von Aischyne Beherrschten als ein drohendes Gespenst vor Augen schwebt und vielleicht schon als unabwendbar erscheint; die von Aristoteles aufgestellte Unterscheidung ist hierin ein wenig modificirt. Die Stoiker trennten, um dem Gedanken der Aidos keine Beziehung auf etwas Schlechtes geben zu müssen, diese von der Aischyne, wie Plutarch in der Schrift über die Blödigkeit (529 d) erwähnt, ohne jedoch über das Wie etwas Näheres anzugeben; vermuthlich bedienten sie sich dabei der von Gellius (19, 6) etwas unbestimmt den Philosophen im Allgemeinen beigelegten Definition des letzteren Begriffes als Furcht vor gerechtem Tadel. In Betreff der Empfindung aber, welche sich für das griechische Ohr an die beiden Worte knüpfte, giebt Plutarch einen sehr werthvollen Fingerzeig, denn er sagt in einer andern seiner moralischen Schriften (449 a), dass man oft euphemistisch die Aischyne Aidos nenne gerade wie die Lust Freude und die Furcht Vorsicht, und deutet dadurch den inneren Gegensatz zwischen einer ganz reinen und einer mit Unedelm behafteten Seelenregung an, freilich ohne ihn ebenso klar zu gestalten wie es in dem schönen Ausspruche Theophrast's geschieht. Das nachklassische Griechenthum brachte sich durch ernstes Nachdenken die Bedeutung von Ausdrücken zum Bewusstsein, in deren sinnvoller Anwendung die Zeiten des Homer, Theognis und Aeschylos nicht geschwankt hatten.

Dem Gedanken des Handelnden an die Empfindungen Anderer, dessen verschiedene Seiten in den beiden eben besprochenen Begriffen zum Ausdruck gelangen, stehen diese Empfindungen selbst gegenüber. Sind diese unangenehm, so werden sie namentlich bei Homer durch das Wort Nemesis bezeichnet, womit ebensowohl der Unwille über eine Pflichtwidrigkeit wie das Verletztsein durch eine Unzartheit gemeint sein kann: daher wirft Odysseus den Freiern vor, dass sie weder die Götter fürchten noch an die Nemesis der Menschen

denken (Od. 22, 40)[23]. Ebenso sagt man gern, es sei etwas kein Gegenstand der Nemesis — οὐ νέμεσις —, um auszudrücken, dass es leicht entschuldbar und nicht geeignet sei Aergerniss zu geben, wie denn diese Formel z. B. in dem bekannten Verse der Ilias (3, 156) gebraucht ist, in welchem die troischen Greise den um ein Weib von Helena's Schönheit entbrannten Völkerkampf für begreiflich erklären.

Ueberhaupt aber ist in den homerischen Gedichten überall erkennbar, einen wie bedeutenden Einfluss auf das Handeln die Rücksicht auf das öffentliche Urtheil übt und wie es insbesondere von Vielem, was Anstoss erregen könnte, zurückhält. Phönix erzählt im neunten Buche der Ilias (460), wie der Tadel der Menschen, der sich an den Vatermörder geheftet haben würde, ihn von dem Gedanken zurückgebracht habe die Missachtung der Mutter durch Tödtung des Vaters zu rächen. Nach dem erdichteten Berichte, den Odysseus im vierzehnten Buche der Odyssee (239) von seiner Theilnahme am Zuge gegen Troja giebt, konnte er sich derselben nicht entziehen, weil ihn sonst die schwere Nachrede des Volkes getroffen haben würde. Penelope hält dem Telemachos vor, welche Schande es ihm bereiten müsste, wenn die Pflichten der Gastlichkeit in seinem Hause verletzt würden (Od. 18, 225), und wird in ihren eigenen Erwägungen, ob sie einem der Freier folgen solle oder nicht, neben dem Gedanken an die Heiligkeit des ehelichen Bundes durch den an die Nachrede des Volkes bestimmt (Od. 16, 75. 19, 527). Ihrem Gatten Alexandros macht Helena es sehr zum Vorwurfe, dass er gegen den Unwillen der Menschen so unempfindlich ist (Il. 6, 350—353)[24]. In der attischen Periode, in welcher das Verhältniss als Mitglied eines freien Gemeinwesens das gesammte sittliche Sein wenigstens des Mannes bestimmt, tritt das Streben nach Anerkennung bei den Mitmenschen fast noch entscheidender als allgemeiner Impuls des Handelns in den Vordergrund des Bewusstseins. Isokrates will freilich kein ethisches System entwickeln, sondern nur eine aus der Beobachtung des Lebens geschöpfte Thatsache aussprechen, wenn er in der Rede über den Vermögenstausch (217) sagt, dass alles menschliche Thun in dem Genusse, dem Gewinne oder der Ehre seinen Grund habe, aber seine Ansicht, dass allein die letztere alles höhere Streben veranlasse, wird doch darin hinreichend erkennbar; ganz übereinstimmend damit sagt er in den Ermahnungen an Demonikos (43), man solle sich mehr vor Tadel als vor Gefahr hüten, denn für die Schlechten müsse das Ende des Lebens, für die Tüchtigen aber die Ruhmlosigkeit im Leben ein

Gegenstand der Furcht sein. Bei Xenophon führt Simonides den Satz aus, dass die Richtung des Gemüths auf die Ehre dasjenige sei, was den Menschen am meisten von den Thieren unterscheide (Hier. 7, 1—3), und preist Sokrates das Trachten nach Ehre als den am meisten charakteristischen Vorzug der Athener vor andern Völkerschaften (Denkww. 3, 3, 13. 3, 5, 3). Sein Kyros unterzieht sich nicht bloss allen Mühen und Gefahren um Lob zu erlangen (Kyrop. 1, 2, 1), sondern er fühlt sich auch dem Gobryas zu besonderem Danke verpflichtet, weil dieser ihm Gelegenheit gegeben hat seine Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit zu zeigen, während so viele brave Männer aus dem Leben scheiden müssen ohne eine solche Gelegenheit gefunden zu haben (Kyrop. 5, 2, 8—13). In demselben Sinne rühmt Nikias bei Thukydides (6, 11, 6) an den Spartanern, dass sie über Alles und ohne Unterlass nach dem Ruhme der Auszeichnung streben. Der dem Kleobulos zugeschriebene Satz, dass der Staat der beste sei, in welchem die Bürger den Tadel mehr fürchten als das Gesetz (Stob. 43, 131), ist ein Ausfluss der gleichen Anschauung. Dabei war jedoch das Volksbewusstsein, so wenig es die Tugend von ihrer Anerkennung Seitens der Mitmenschen getrennt zu denken vermochte, im Allgemeinen keineswegs geneigt statt ihres Wesens ihren Schein gelten zu lassen. Der Vers, durch welchen Aeschylos in den Sieben gegen Theben (592) den weisen Amphiaraos charakterisirte:

Denn nicht der Beste scheinen, nein, er will es sein,

fand bei der athenischen Zuschauerschaft, die ihn ohne Weiteres auf Aristeides bezog, allgemein eine begeisterte Aufnahme und scheint sogar Jahrhunderte hindurch in sprüchwörtlicher Geltung geblieben zu sein, denn noch Philemon konnte ihn in einer Komödie verwerthen (Fr. 92)[25]. Auch der Sokrates Xenophon's, der wiederholt als den sichersten Weg um in etwas tüchtig zu erscheinen den empfahl dass man es wirklich zu werden versuche (Denkww. 1, 7, 1. 2, 6, 39; vergl. Kyrop. 1, 6, 22), sagte damit durchaus nichts den geläufigen Anschauungen gegenüber Neues und Fremdartiges.

Freilich, nicht immer blieb das Streben nach Anerkennung bei Anderen in seinen Grenzen; eine Aeusserung wie die der Helena bei Euripides (270—272), nicht schlecht zu sein und dennoch in schlechtem Rufe zu stehen sei ein grösseres Uebel als ihn mit Recht zu haben, zeigt, wohin es bei einseitiger Verfolgung führen konnte. Selbst auf politischem Gebiete konnten die durch eine solche bedingten Urtheilsgewöhnungen nachtheilig wirken. Thukydides bezeichnet es

als eines der bedenklichsten Zeichen der Zeit, welche mit dem Beginne des peloponnesischen Krieges über Griechenland hereinbrach, dass die Parteihäupter nur danach trachteten durch anständige Vorwände, die sie für ihre gehässigen Handlungen aufsuchten, ihren guten Ruf bei den Mitbürgern zu erhalten, während die Rücksichten wahrer Frömmigkeit ihnen gleichgültig waren (3, 82, 8). Wenn Xenophon es als eine besonders segensreiche Seite des von Sokrates geübten Einflusses preist, dass er die mit ihm Verkehrenden dazu gebracht habe sich nicht bloss in Gegenwart anderer Menschen schimpflicher Handlungen zu enthalten, sondern auch in der Einsamkeit an die Alles schauenden Götter zu denken (Denkww. 1, 4, 19), so ist auch darin angedeutet, dass viele unter seinen Mitbürgern sich damit begnügten tugendhaft zu heissen. Die Opposition, welche nicht ausblieb, richtete sich nicht bloss gegen derartige Auswüchse, sondern gegen den Kern der Volksanschauung selbst, und ihr Hauptträger war Platon. Eine hierauf bezügliche Anekdote, welche Stobäos (5, 82) aus dem Sammelwerke des Serenus mittheilt, braucht nicht gerade geschichtlich zu sein, kennzeichnet aber den Gegensatz der Auffassungen vortrefflich: als auf der Bühne ein Vers des Euripides viel Glück machte, welchem zufolge nichts schimpflich ist als was denen, mit denen man verkehrt, so erscheint, soll Platon ihm einen andern des Inhalts entgegengestellt haben, das Schimpfliche sei schimpflich, gleichviel ob es als solches erscheine oder nicht. In der That entspricht der in seinen Dialogen eingenommene Standpunkt durchaus dem, was hierin angedeutet ist. In der Republik (2, 362 e fgg.) klagt Adeimantos, dass Eltern und Erzieher den Jünglingen häufig die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des mit ihr verbundenen guten Rufes empfehlen und auf diese Weise den Schein statt des Wesens befördern, was hier offenbar mit der eigenen Ansicht des Verfassers zusammentrifft. Sehr scharf spricht sich der Philosoph in der Partie des Theätet aus, welche die Gottähnlichkeit als das einzig würdige Ziel des sittlichen Strebens behandelt, denn in ihr belegt er die Ansicht, dass man die Tugend ergreifen und die Schlechtigkeit vermeiden müsse um bei den Menschen nicht für schlecht, sondern für gut zu gelten, mit dem Namen Altweibergeschwätz (176 b). Und so ist es denn vielleicht die weitere Durchbildung eines platonischen Gedankens von Seiten eines späteren Akademikers, auf Grund deren Plutarch in der Schrift über die späte Strafe der Gottheit (567 a. b) zu den Seelen, die in der Unterwelt ge-

martert werden, solche zählt, die erst dort gezwungen werden ihr Inneres herauszukehren, weil sie ihre verborgene Schlechtigkeit im Leben unter dem Deckmantel ehrbaren Verhaltens zu verstecken gewusst hatten. Vollends lehnten diejenigen Stoiker, welche das philosophirende Individuum in seiner Isolirung zum Mittelpunkte der Sittlichkeit machten, jede Rücksicht auf fremdes Urtheil als Motiv des Handelns ab, wie uns dies besonders stark in zwei Stellen von Epiktet's Encheiridion (23. 28) entgegentritt.

Es ist ein eigenthümliches Spiel des Zufalls, dass ein Mangel der griechischen Sprache dazu mitwirken musste auf das Bedenkliche der hergebrachten Ansicht aufmerksam zu machen, denn dasselbe Wort, welches die zu allem Edlen anfeuernde Ehrliebe bedeutete, — φιλοτιμία — diente auch zum Ausdruck für die wild verzehrende alle Rücksichten des Gemeinwohls ausser Augen setzende Ehrsucht. Aristoteles, dem es persönlich gänzlich fern liegt an der Grundlage einer Auffassung, die sein eigenes System beherrscht, eine Kritik zu üben, berührt diese Doppelbedeutung zweimal in der nikomachischen Ethik (1107 b 27—1108 a 1. 1125 b 6—23), indem er ausführt, wie man sowohl zu viel als zu wenig als im rechten Maasse nach Ehre streben könne und wie bald das Zuviel bald das Treffen der rechten Mitte Ehrliebe genannt werde; die griechische Litteratur giebt hierzu mannigfache Bestätigungen. Ein Ausspruch Pindar's (Fr. 229) lautet dahin, die allzu sehr um Ehrliebe Buhlenden — ἄγαν φιλοτιμίαν μνώμενοι — seien den Staaten verderblich; bei Herodot (3, 53) lässt Periander seinem Sohne sagen, Ehrliebe sei ein verkehrtes Ding, worin allerdings ein Anflug von Paradoxie nicht zu verkennen ist; an zwei Stellen euripideischer Tragödien (Phön. 532. Iph. A. 527) ist von dieser Eigenschaft im Tone völliger Wegwerfung die Rede. Sehr bemerkenswerth ist, wie die hervorragendsten attischen Prosaiker den Ausdruck bald im Sinne des wärmsten Lobes bald in dem des entschiedensten Tadels brauchen. Derselbe Thukydides, der durch den Mund des Perikles in der Leichenrede zum Lobe des Greisenalters geltend macht, die Ehrliebe allein altere nicht, denn seine Freude bestehe darin geehrt zu werden (2, 44, 4), führt in der berühmten Schilderung des allgemeinen Sittenverfalls im dritten Buche (82, 8) den Ursprung desselben auf Gewinnsucht und Ehrliebe zurück. Isokrates verbindet im Philippos (110) die Ehrliebe mit der Einsicht und der Gerechtigkeit um die Eigenschaften zusammenzufassen, durch die sich Herakles am meisten ausgezeichnet habe, aber im Nikokles (18) tadelt er diejeni-

›n, die in den oligarchischen und demokratischen Staaten vermöge .rer Ehrliebe das Gemeinwohl schädigen, und im zweiten seiner riefe (9) warnt er vor einer mit Unbesonnenheit und unzeitiger Ehr-ebe gepaarten Tapferkeit. Bei Platon wird nicht bloss in der Rede .es Phädros im Gastmahl (178 d) die Ehrliebe hinsichtlich des Schö-ıen in Verbindung mit dem Schamgefühl hinsichtlich des Schimpf-ichen als die Triebfeder alles edlen Thuns behandelt, sondern auch ım achten Buche der Gesetze (841 c) die Ehrliebe mit der Frömmig-keit und der Richtung des Verlangens auf die Schönheit der Seele zusammengestellt; dagegen heisst es im ersten Buche des letztge-nannten Werkes (632 c), der Gesetzgeber habe darüber zu wachen, dass der verknüpfende Geist zeige, wie Alles durch Besonnenheit und Gerechtigkeit, nicht aber durch Reichthum und Ehrliebe geleitet werde, und im Phädon (82 c), die wahrhaft Philosophirenden enthal-ten sich aller leiblichen Lüste weder aus Furcht vor Vermögensver-lusten wie die Geldliebenden noch aus Furcht vor dem Rufe der Schlechtigkeit wie die Herrschaftliebenden und Ehrliebenden: ein ähnlicher Gedanke liegt dem Satze desselben Dialogs (68 c) zu Grunde, wer mit Unwillen dem Tode entgegengehe, sei entweder ein Ehrlie-bender oder ein Geldliebender oder Beides zugleich. Auch ist es eine Folge der bei Aristoteles so häufig erkennbaren Neigung platonische Gedankenwendungen nachzubilden, dass dieser Denker einmal in der Politik (1271 a 18) die Ehrliebe und die Geldliebe neben einander als die Motive des meisten von den Menschen begangenen freiwilli-gen Unrechts nennt. Die entstandene Doppelsinnigkeit führte dazu, dass man es in einzelnen Fällen vorzog mit einer leisen Verschie-bung des Begriffs, die für das griechische Empfinden kaum bemerk-bar war, statt der Ehrliebe im edleren Sinne die Liebe zum Schönen — *τὸ φιλόκαλον* — zu nennen, wovon sich die frühesten Beispiele bei en Sokratikern Xenophon und Platon finden, denen zunächst Aristo-eles an mehreren Stellen der nikomachischen Ethik, später mit gros-er Vorliebe Plutarch gefolgt ist[26]): streng genommen ist damit die iebe zum Guten an sich gemeint, jedoch wird, wo man das Gute als as Schöne bezeichnet, der Gedanke an das Wohlgefallen, das es uch bei Anderen erregt, nicht leicht ferngehalten. Und es verdient emerkt zu werden, dass ein erhaltener Spruch, als dessen Urheber ie Ueberlieferung Epiktet nennt (Stob. 3, 77), diese Liebe zum Schö-en als die Quelle der Tugend, dagegen Gewinnsucht, Genusssucht und Ruhmsucht als die Quellen der Sünde behandelt; namentlich in

dem negativen Theile dieses Gedankens, der ganz übereinstimmend auch in einer Ausführung des Pythagoreers Kleinias (Stob. 1, 66) und mit fernerer Hinzufügung der Herrschsucht selbst bei Plutarch (M. 1049 d) wiederkehrt, ist es nicht schwer den platonischen Ursprung zu erkennen.

Im Ganzen konnte der Grieche von der Vorstellung nicht lassen, dass das Streben nach Geltung und Ehre das menschenwürdigste sei, das es gebe, und zu den höchsten Leistungen in jeder Art von Thätigkeit befähige. Dazu trug in hohem Maasse ein eigenthümlich nationaler Zug bei, der alle Lebensgebiete durchdrang, die Neigung den Wetteifer zu spornen und das Uebertreffen Anderer als Ziel hinzustellen. Wie früh dieser das Bewusstsein aller Schichten des griechischen Volkes durchdrang, lehrt ein Blick auf die ältesten Gedichte, von denen wir Kunde haben; denn die adligen Heldengeschlechter, deren Wollen und Handeln die Ilias schildert, und das kleine Bürgerthum, in dessen Verhältnisse die Werke und Tage des Hesiodos einführen, werden in der angegebenen Richtung von der gleichen Triebfeder geleitet. Immer sich auszuzeichnen und dem Andern überlegen zu sein ist der Grundsatz, welchen Hippolochos in jenem Gedichte seinem nach Troja ausziehenden Sohne Glaukos einschärft (6, 208); in diesem wird ausgeführt (17—24), wie es neben dem schlechten Streite einen guten, nämlich den Wettstreit giebt, der auch den Trägen zu emsiger Arbeit anfeuert, wenn er auf das Vorwärtskommen seines durch Thätigkeit zum Wohlstande sich aufschwingenden Nachbars blickt. Die allgemeine Beobachtung, dass die Menschen das mit besonderer Vorliebe ausüben, was zum Gegenstande des Wetteifers gemacht wird, spricht am bestimmtesten Xenophon in der Kyropädie (2, 1, 22) aus; als Motiv lag sie in Verbindung mit der Neigung zur Selbstdarstellung vielen Einrichtungen der verschiedensten Staaten zu Grunde. Zu den ältesten und am festesten gewurzelten Bestandtheilen der nationalen Sitte gehörten Wettkämpfe in den Künsten der Gymnastik zum Theil als Spiel einer freien Laune, bei denen der Sieg nichts weiter als die Ehre eintrug, wie es bei den Phäaken im achten Buche der Odyssee geschieht, bei weitem gewöhnlicher aber mit Aussetzung von Kränzen oder Werthpreisen für den Sieger: Wettkämpfe der letzteren Art kommen schon bei der Leichenfeier des Patroklos im dreiundzwanzigsten Buche der Ilias vor, nicht minder wurden sie in der geschichtlichen Zeit gern zur Erhöhung der Ehren von Verstorbenen

oder auch bei freudigen Veranlassungen benutzt[27]), und nicht leicht gab es eine Landschaft, in welcher sie nicht mit dem einen oder anderen Götterfeste verbunden waren, wobei den eigentlichen Uebungen des Leibes sehr häufig die Fertigkeit der Rosselenkung zur Seite trat. Herodot nimmt Gelegenheit mit nationalem Stolze hervorzuheben, wie es die Bewunderung mancher Perser erregte, dass die Griechen der olympischen Wettfeier einen so grossen Eifer widmeten, obwohl die dabei ertheilten Preise nur einen symbolischen Werth hatten (8, 26). Auch die Wettkämpfe in den mit einander eng verschwisterten Künsten der Musik und der Dichtung sind frühen Ursprungs. Ein musischer Wettkampf bildete in älterer Zeit den hauptsächlichsten Bestandtheil der Pythienfeier in Delphi; bei den Nemeen, den Isthmien, den attischen Panathenäen wurden Wettkämpfe dieser Art neben den gymnischen eingerichtet; nicht selten liessen die Sieger der grossen Nationalfeste den errungenen Erfolg durch mehrere Dichter verherrlichen und belohnten den, der das Beste leistete, durch einen Preis[28]); die hohe Blüte der Tragödie wie der Komödie in Athen ist zum Theil dadurch hervorgerufen worden, dass bei den mit scenischen Aufführungen verbundenen Dionysosfesten mehrere Dichter als Preisbewerber gegen einander in die Schranken traten; bei denselben Festen wurden die Sieger im Dithyrambos mit Preisen bedacht. Bei den Olympien stritten auch die Herolde und Trompeter um einen Preis; Wettkämpfe im Rhapsodiren waren in die Feier der Panathenäen, der Apaturien und der nach dem Theile Attika's, in welchem sie begangen wurden, benannten Brauronien eingelegt; häufig veranstaltete man bei besonderen festlichen Anlässen, z. B. zu Ehren eines Verstorbenen oder bei einer Siegesfeier, musische Wettkämpfe in Verbindung mit gymnischen und equestrischen[29]). Wie gern sich das Auge an den Wettfahrten der Schiffe weidete, deren Lenker mit einander um den Preis der Schnelligkeit rangen, drückt Pindar im Eingange der vierten isthmischen Ode (4—6) aus, eine solche wurde vor dem Auszuge der athenischen Flotte nach Sicilien den üblichen Gebeten und Opfern angeschlossen (Thuk. 6, 32, 2), und sie fehlte nicht unter den festlichen Veranstaltungen, mit denen Nikokles das Andenken seines Vaters Euagoras ehrte (Isokr. 9, 1). Der ältere Kyros befolgte nach Xenophon's Erzählung (Kyrop. 8, 2, 26) den Grundsatz das Streben nach dem Schönen und Guten, zugleich aber auch eine gewisse seinem Interesse dienliche Zwietracht in seiner Umgebung da-

durch zu befördern, dass er für die verschiedensten Arten von Auszeichnung Preise bestimmte und die Wahl der Richter den Bewerbern überliess; eine etwas andere Form der Verfolgung desselben Gedankens lag darin, dass er die Anweisung der Plätze in seiner Nähe jedesmal von den persönlichen Leistungen abhängig machte (Kyrop. 8, 4, 4. 5). Durch ein ähnliches Verfahren den einzelnen Abtheilungen seines Volkes gegenüber jede Art von militärischer und bürgerlicher Tüchtigkeit selbst mit Einschluss der Landwirthschaft zu befördern räth der weise Simonides dem Könige Hieron bei Xenophon (Hier. 9, 6. 7) an; im Reitergeneral (1, 26) wird es anempfohlen, um in den attischen Phylen den Sinn für die Ausbildung zum Reiterdienste zu beleben. Selbst die Tüchtigkeit des Kriegers durch Wettstreit anzufeuern unterliess man unter Umständen nicht; der von den Preisrichtern zu Gunsten des Odysseus entschiedene Streit des Aias und Odysseus, wer den Troern den grösseren Schaden zugefügt habe und deshalb der Waffen des Achilleus würdiger sei, ein in der Poesie überaus häufig behandelter Stoff, bildet dazu gewissermaassen das mythische Vorbild. Bei dem ersten Zusammentreffen griechischer und persischer Schiffe bei Artemision suchte nach der Erzählung Herodot's (8, 10. 11) jeder persische Führer sich zuerst eines griechischen Schiffes zu bemächtigen um die hierfür von dem Grosskönige ausgesetzten Geschenke zu erhalten, allein wider Erwarten waren die Griechen siegreich, und derjenige unter ihnen, der zuerst ein persisches Schiff einnahm, Lykomedes von Athen, empfing einen Preis. Ob nach Beendigung der Hauptschlacht den sich am meisten auszeichnenden Theilen der Flotten beider Parteien ebenfalls Preise zuerkannt worden sind oder ob man es nur geeignet gefunden hat sie für die Nachwelt im Gedächtnisse festzuhalten, kann nach dem Ausdruck des Geschichtsschreibers (8, 17) ungewiss erscheinen. Nach der Schlacht bei Salamis wurden von einem dazu bestellten Gerichte Preise der Tapferkeit vertheilt, wobei spartanische Eifersucht zu bewirken wusste, dass von denen, welche für griechische Staaten bestimmt waren, Aegina den ersten und Athen nur den zweiten erhielt, während von den für einzelne Männer ausgesetzten der erste einem Athener Namens Ameinias zufiel; eine zweite auf das Verdienst der Leitung bezügliche Preisvertheilung, bei welcher die Feldherren das entscheidende Gericht bildeten, nahm den Verlauf, dass jeder von ihnen sich selbst den ersten und die Mehrzahl dem Themistokles den

zweiten Preis zuerkannte [30]). Ein ähnliches Beispiel aus einer Zeit, von welcher wir eine gesicherte Kunde haben, bieten die Belohnungen, welche die Ephesier nach dem durch die Flotte des Tissaphernes abgeschlagenen Angriffe des Thrasyllos auf ihre Stadt im dritten Jahre der 92sten Olympiade den Syrakusanern und Selinuntiern zu Theil werden liessen (Xen. Hell. 1, 2, 10). Dass den athenischen Staatseinrichtungen das Aussetzen von Preisen für Einzelne, die sich durch Tapferkeit hervorthaten, nicht fremd war, zeigt der Fall des Alkibiades, der nach dem Kampfe bei Potidäa einen solchen erhielt, während er selbst den Sokrates desselben für würdiger hielt (Pl. Gastm. 220 e; Plut. Alkib. 7). Aber nicht bloss die Vorzüge, bei deren Erringung wenigstens zum Theil die eigene Anstrengung des Menschen mitwirkt, sondern auch diejenigen, welche der freien Gabe der Götter entspringen, galten in den Augen der Griechen so viel, dass sie zum Gegenstande des Wettstreites und der Krönung werden konnten, vor Allem die Schönheit. Ein Schönheitswettkampf der Männer bestand in Elis, einer der Greise fand in Athen bei den Panathenäen Statt, einen der Frauen richtete Kypselos bei der Stiftung eines Demeterfestes in einer neugegründeten arkadischen Stadt ein, andere sah man in Tenedos und Lesbos [31]); bei dem letzteren denkt man leicht an das mythische Vorbild des Streites der Aphrodite, Hera und Athene um den Vorzug der Schönheit, den Paris zu Gunsten der Aphrodite entschied. Es steht hiermit im Zusammenhange, dass bei den Diokleen in Megara die Knaben einen Wettkampf im Küssen hielten und der schönste Kuss mit einer Belohnung bedacht wurde (Theokr. 12, 27—34). Hiernach kann es nicht Wunder nehmen, dass der Wettstreit häufig auch zur Belebung der Freuden der Geselligkeit benutzt wurde: öfter wurden für die Lösung der bei einem Gastmahle aufgegebenen Räthsel (Athen. 10, 457 d) oder für die grösste Fertigkeit im Trinken (Athen. 15, 666 c) Preise ausgesetzt oder auch das Wachbleiben bis zum Morgen durch einen Honigkuchen belohnt (Schol. Pind. Ol. 9, 1; vergl. Athen, 14, 647 c); bei dem attischen Dionysosfeste der Choen soll ein Wettkampf im Trinken nicht gefehlt haben (Aelian v. h. 2, 41) [32]), und ein Mythos, dessen Ursprung vielleicht im Satyrdrama zu suchen ist, wusste sogar von einem Wettkampfe des Herakles und Lepreas im Essen zu berichten (Aelian v. h. 1, 24; Paus. 5, 5, 4). So waren alle ernsten wie alle heitern Seiten des Lebens von einer Neigung durchzogen, welche unverständlich sein

würde, wenn sie nicht mit einer Grundauffassung des Daseins im engsten Zusammenhange stände, nach welcher der Mann bestimmt ist sich hervorzuthun und seines Gleichen zu übertreffen. Aus ihr entspringt die Beliebtheit einer bildlichen Ausdrucksweise, welche jede auf ein höheres Ziel gerichtete Anstrengung des Menschen als einen Agon, d. h. als einen um eines Preises willen unternommenen Wettkampf, bezeichnet. Isokrates rühmt an den Athenern und Spartanern der Vorzeit, sie hätten sich nicht als Feinde, sondern als Nebenbuhler — ἀνταγωνισταί — betrachtet und darum gerungen, welcher von beiden Theilen am meisten zur Erreichung des gemeinsamen Zieles der Rettung des Vaterlandes beitrage (4, 85). Platon sagt im achten Buche der Gesetze (830 a), dass der Bildner des Staates seine Bürger zu Mitbewerbern in den höchsten Wettkämpfen zu erziehen habe. Ueberaus häufig wird der Streit der Parteien im gerichtlichen Processe, von dessen Ausgang oft Gewinn und Verlust der höchsten Lebensgüter abhängt und der in allen Fällen den grössten Kraftaufwand von beiden Seiten erheischt, so benannt, nicht selten derselbe Vergleich auch auf die Thätigkeit der kämpfenden Krieger übertragen, besonders wenn für sie neben dem Interesse des Vaterlandes auch ein unmittelbar persönliches auf dem Spiele steht (Her. 8, 11; Thuk. 2, 89, 8. 7, 61, 1; Aeschin. 3, 175). Demosthenes rühmt in der Rede über die Krone (66) von seiner Vaterstadt, dass sie von jeher immer um den ersten Preis an Ehre und Ansehen gerungen habe, und kommt in ihr auf diesen Gedanken noch zweimal (209. 321) zurück, einen Gedanken, den der Nachahmer, von welchem die sogenannte vierte philippische Rede herrührt, ihm abzulauschen nicht unterlassen hat (74). Im platonischen Philebos wird die Untersuchung darüber, welche der dem Menschen möglichen drei Lebensweisen den Vorzug verdiene, wie ein Wettkampf dargestellt, in welchem dem einen Theile der erste, dem andern der zweite und dem dritten der letzte Preis zufallen müsse (22 c — e. 33 c); einen ganz entsprechenden Ausdruck wendet Aristoteles (Nik. Eth. 1101 b 28) auf den Vorrang an, welchen Eudoxos durch seine Auseinandersetzungen der Lust als Grundlage der Ethik zu erstreiten suchte. Der Vergleich hat sich so sehr eingebürgert, dass noch die Griechen der nachklassischen Zeit, namentlich Plutarch, mit besonderer Vorliebe von dem Davontragen des ersten Preises reden um auszudrücken, dass sich jemand ausgezeichnet habe[33].

Ein Streben, welches in solcher Ausdehnung das gesammte

Leben durchdrang, konnte auf die Auffassung der Sittlichkeit nicht ohne Einfluss bleiben. Wie die Schönheit, die körperliche Gewandtheit, die kriegerische Tapferkeit, die poetische und musikalische Kunst so war auch die Tugend ein Gegenstand des Wetteifers, erschien es als Aufgabe in ihr Andere zu übertreffen oder doch von ihnen nicht übertroffen zu werden, als Ziel den dadurch erreichbaren Preis höchsten Ansehens in der menschlichen Gesellschaft zu erringen. Nichts erscheint hiernach natürlicher als die Gesinnung des Themistokles, der von sich sagte, dass der Sieg des Miltiades bei Marathon ihn nicht schlafen lasse [84]). Darum sagt der Perikles des Thukydides am Schlusse seiner Grabrede (2, 46) im Hinblick auf die den Gefallenen zu Theil gewordenen Bestattungsehren und die ihren Kindern bewilligte Erziehung auf Staatskosten: „denn bei denen, bei welchen die grössten Preise für die Tugend ausgesetzt sind, sind auch die besten Männer im Staate thätig.“ Und kurz vorher (2, 45, 1) stellt er die hinterbleibenden Söhne und Brüder jenen Gefallenen als Mitbewerber in einem Wettkampfe gegenüber, in welchem sie durch die äusserste Anstrengung nur das erreichen können für wenig geringer als sie zu gelten, weil der Todte immer höher geschätzt wird als der Lebende. Der sterbende Kyros bei Xenophon (Kyrop. 8, 7, 12) setzt von seinem Sohne Kambyses, der ihm in der Regierung folgt, gar nichts Anderes voraus als dass der Stachel des Strebens das von ihm Gethane zu übertreffen in seinem Herzen leben und ihm keine Ruhe lassen werde. Denn überhaupt ist kein Verhältniss so innig, dass nicht die dadurch Verbundenen als zum Wettstreite mit einander berufen betrachtet werden können. Daher der für uns auf den ersten Augenblick so befremdliche Satz, den besonders Sokrates gern ausspricht, der aber auf einer ganz verbreiteten Auffassung beruht, dass es dem echten Manne gezieme sich von den Wohlthaten der Freunde nicht übertreffen zu lassen, daher aber auch eine entsprechende Betrachtungsweise der Ehe. Im Oekonomikos Xenophon's sagt Ischomachos seiner jungen Frau, dass von ihnen beiden der Theil den werthvolleren Beitrag zu ihrem gemeinsamen Besitze liefere, der sich als der bessere Genosse erweise (7, 13), und dass ihr das erfreulichste Loos zufalle, wenn sie besser als er erscheine (7, 42). Noch bestimmter wird derselbe Gedanke am Schlusse der uns durch eine mittelalterliche lateinische Uebersetzung bekannten Schrift ausgesprochen, welche den Namen eines zweiten Buches von Aristoteles' Oekonomik trägt und ihrem

Hauptinhalte nach augenscheinlich Aristotelisches wiedergiebt: nach dem hier Ausgeführten ist es Aufgabe eines jeden der beiden Ehegatten dahin zu ringen, dass er im gemeinsamen Interesse mehr Gutes bewirke als der andere und der bessere und gerechtere sei, damit er sich im Alter den Kindern gegenüber darauf berufen könne und vor den Göttern das volle Verdienst habe [35]). In Folge dessen war bei den Griechen eine Eigenschaft sehr häufig und erschien ihnen natürlich, welche sie die ‚Siegessehnsucht' — φιλονικία — nannten und für welche uns der ganz entsprechende Ausdruck fehlt während wir sie im Ganzen als Sucht nach Auszeichnung übersetzen können, kommen ihre minder lobenden Erwähnungen unserem Begriffe der Eifersucht, hin und wieder auch dem der Rechthabere sehr nahe. Hier und da ist man versucht dafür den des Selbstgefühls einzusetzen, was nur darin seinen Grund hat, dass der Grieche dieses einzig in der Form der Vergleichung seiner eigenen Leistungen mit denen Anderer kannte. Das dabei zu Grunde liegende Bild is ebenso charakteristisch wie dasjenige, mit welchem die Römer jede Streben nach höherer persönlicher Geltung wie eine Amtsbewerbun ansahen und *ambitio* nannten. Dem heutigen Leser tritt das Wo am unverkennbarsten in einigen Stellen von Platon's Republik (9 581 c. 582 e. 586 c. d) und Aristoteles' Rhetorik (1363 b 1. 1368 b 2 1370 b 33. 1389 a 12) entgegen, in welchen Sieg und Ueberlegenhe als Gegenstand des dadurch ausgedrückten Strebens bestimmt genannt wird; sehr vielfach aber ist sein Vorkommen bei den Schriftstellern durch den Umstand verdunkelt worden, dass die spätere Abschreiber statt seiner ein für ihr Ohr gleichklingendes Wo welches Streitsucht bedeutet, — φιλονεικία — eingesetzt haben, ve vermöge einer ähnlichen Verwechselung wie sie diejenigen Deutsche begehen, welche ‚unentgeldlich' statt ‚unentgeltlich' schreiben [36] Im Uebrigen empfindet man leicht, wie mit diesem nationalen Zuge der so vieles Herrliche in das Dasein gerufen hat, auch jener Nei in der Wurzel verwandt ist, der zu den abstossendsten Seiten de Griechen gehört; denn wessen ganzes Sinnen und Trachten auf da Uebertreffen Anderer gerichtet ist, der wird nur mit Widerstreben auf fremde Vorzüge blicken, zumal wenn, wie es bei ihnen der Fal war, auch diejenigen hohen Preises werth erscheinen, die auf einen freien Geschenke der Götter beruhen.

Allein nicht bloss unter den Mitlebenden wollte der Grieche gelten; fast noch wichtiger war ihm, dass sein Andenken nach sei-

nem Tode in Ehren blieb. Bemerkenswerther Weise ist diese Anschauung schon den homerischen Gedichten nicht fremd, denn auf ihr beruht es, dass die Gesänge von den Thaten der Helden als ‚Ruhm der Männer' — κλέα ἀνδρῶν — bezeichnet werden, und ebenso spricht sie sich in der bekannten Stelle der Ilias (9, 412—416) aus, nach welcher Achilleus, wenn er in die Heimath zurückkehrt, ein langes Leben zu erwarten hat, aber des Ruhmes verlustig geht, während ihm, wenn er vor Troja kämpft, keine Heimkehr, aber hoher Ruhm beschieden ist. In noch viel höherem Maasse jedoch beherrschte in den Zeiten, in denen eine veränderte Ansicht des Todes daran gewöhnt hatte den abgeschiedenen Seelen eine Empfindung für das Handeln und Urtheilen der auf der Oberwelt Lebenden zuzuschreiben, der Gedanke an den Nachruhm die Gemüther. Darum macht Pindar wiederholt darauf aufmerksam, welchen Werth es für jeden Mann von tüchtigen Leistungen haben müsse des verherrlichenden Sängers nicht zu entbehren, damit das von ihm Gethane nicht in Vergessenheit gerathe, und die attische Litteratur ist reich an Aeusserungen der gleichen Sinnesart. Diotima behandelt es in ihrer Rede in Platon's Gastmahl als eine selbstverständliche Voraussetzung, dass die höchsten Thaten der Aufopferung durch den Gedanken an den Gewinn eines ehrenvollen Namens bei der Nachwelt eingegeben werden, und erkennt darin eine der drei Formen des dem Menschen natürlichen Strebens nach Theilnahme an der Unsterblichkeit (208 c—e). In die Ermahnungen zu brüderlicher Eintracht, welche der sterbende Kyros bei Xenophon an seine Söhne richtet, lässt er auch eine Erinnerung an die zukünftigen Menschengeschlechter einfliessen — bezeichnender Weise verlangt er von ihnen das Gefühl der Aidos vor denselben — und scheidet dabei nicht einmal deutlich ihre Zeitgenossen, die für ihn schon Nachlebende sind, von den noch später Geborenen (Kyrop. 8, 7, 23). Am häufigsten wird der Werth des Nachruhms bei Isokrates ausgesprochen. Im Philippos (134—136) führt dieser Redner aus, wie nicht bloss Könige, sondern auch Privatmänner, welche nach Nachruhm streben, höher geschätzt werden als solche, die ihr Trachten auf irgend etwas Anderes richten, und wie der Nachruhm und die bei Lebzeiten gewonnene Anerkennung — denn diese sind auch hier fast untrennbar verbunden — darum einen so viel höheren Werth haben als alles Andere, weil sie den Kindern als ein dauerndes Erbtheil bleiben, während erworbene Schätze und Herrschaften leicht später verloren gehen und in die Hand der Feinde

gelangen können. Aehnlich spricht er im Euagoras (3) davon, wie ehrliebende und hochherzige Männer Alles daran setzen um nach dem Tode ein unvergängliches Andenken zu hinterlassen; in den Ermahnungen an Demonikos sagt er (43), die Schlechten fürchteten naturgemäss den Tod, die Guten dagegen die Ruhmlosigkeit im Leben. Hier und da wird der Nachruhm wie der einzige dem Menschen nach dem Tode bleibende Lohn seiner Thaten behandelt, wobei die Scheu von den Dingen der Unterwelt zu reden augenscheinlich mitwirkt. An einer andern Stelle der zuletzt genannten Schrift des Isokrates (38) heisst es, Gerechtigkeit sei deshalb besser als Schätze, weil diese bloss den Lebenden zu Gute kommen, jene aber auch den Verstorbenen Ruhm bringe, und weil an diesen auch die Schlechten Theil haben, an jener aber nicht Theil nehmen können. Im Panathenaikos (260) legt er einem Freunde Worte in den Mund, durch welche dieser ihm selbst verheisst, dass er nach dem Tode der Unsterblichkeit theilhaftig werden werde, „nicht der bei den Göttern vorhandenen, sondern der den Nachlebenden in Bezug auf diejenigen, die sich in irgend einer edlen Sache hervorgethan haben, Erinnerung einflössenden.“ Beide Stellen schweigen über jede andere Art von Belohnung nach dem Tode wie geflissentlich. Wenn Hypereides im Epitaphios (col. 10) von Leosthenes und seinen Gefährten preist, dass sie wegen der Selbstdarstellung ihrer Tugend mehr für glücklich als wegen des Verlustes ihres Lebens für unglücklich zu halten seien, so wird man dies in diesem Zusammenhange auch hauptsächlich oder ausschliesslich auf den Nachruhm beziehen müssen, zumal da sich unmittelbar daran der Gedanke knüpft, sie hätten mit ihrem sterblichen Leibe unsterblichen Ruhm erworben [37]).

Das Vermeiden der Strafe der Götter, im günstigen Falle die Gewinnung ihres Wohlgefallens und ihres Lohnes, die Geltung bei den Mitbürgern, das auch von äusseren Zeichen der Anerkennung getragene Bewusstsein Andere zu übertreffen, bilden in ihrer Gesammtheit mächtige Hebel des Handelns, aber um recht zu wirken bedürfen sie einer Anstalt, welche den Gedanken an das Walten der Götter aufrecht hält, den Urtheilen der Menschen zu ihrem Ausdruck verhilft und das Gefühl für das, was Recht und Unrecht ist, schärft. Und eine solche Anstalt ist für den Griechen der Staat, ohne den und ausserhalb dessen er sich eine menschenwürdige Existenz nicht zu denken vermag. Schon in den homerischen Gedichten, in denen nur noch wenig entwickelte, ausschliesslich auf einen gewissen Schutz

nach innen und aussen abzielende Staatseinrichtungen geschildert werden, fehlt es nicht an einzelnen Spuren der Erkenntniss, dass Cultur und Sitte unbedingt an die staatlichen Ordnungen gebunden sind. Dass bei den Kyklopen jeder Einzelne nur der Richter seiner Frauen und Kinder ist, Rathsversammlungen und Gerichtssitzungen aber etwas völlig Unbekanntes sind, erscheint in der Odyssee (9, 112) als das Merkmal eines völlig wilden Naturzustandes, und die Verwahrlosung, der die Insel Ithaka seit der Abreise des Odysseus preisgegeben ist, spiegelt sich in dem Wegfallen solcher Aeusserungen eines geordneten Zusammenlebens (2, 26). Hesiodos preist in den Werken und Tagen (276—280) den Besitz des Rechtes als den eigenthümlichen Vorzug des Menschengeschlechts vor den Thieren, deren Weise es sei einander aufzufressen ohne durch Rechtssatzungen daran gehindert zu sein. In der Folgezeit trat der Gedanke der erziehenden Aufgabe des Staates immer mehr in den Vordergrund. Die gesammte Organisation Sparta's war darauf berechnet kriegerisch geschulte Bürger von voller Hingebung an das öffentliche Interesse auszubilden und durch alle Mittel den dazu gehörigen Complex körperlicher und geistiger Eigenschaften zu wecken; auch im kretischen Staatswesen scheinen in früher Zeit ähnliche Anschauungen gewaltet zu haben; und die ältesten schriftlichen Gesetzesaufzeichnungen, die des Zaleukos und Charondas auf westhellenischem Boden, gingen, soweit unsere dürftige Kunde von ihnen dies zu erkennen gestattet, von der Auffassung des Staates als eines pädagogischen Instituts aus. Zur vollen Entfaltung aber gelangte der Begriff des Staates in Athen, wo sowohl der Zweck des Rechtsschutzes als der der Erziehung des Bürgers zum Menschen durch die von ihm gebotenen Mittel in einer bis dahin unbekannten Weise verwirklicht wurde. Vor Allem galt hier als anerkannte Wahrheit, dass der Staat durch seine Tradition und seine Festsetzungen die Vorstellungen von dem hervorbringe, was Recht und was Unrecht sei. Darum sagt Lysias einmal (1, 35): „ich glaube, dass alle Staaten die Gesetze deshalb geben, damit wir, wenn wir über etwas in Zweifel sind, uns zu diesen wenden und nachsehen, was wir zu thun haben"; eben darauf beruht der im Eingange dieses Kapitels erwähnte Ausspruch des Aeschines, der Gesetzgeber wende sich, so lange der Knabe unmündig sei, zu dessen Angehörigen und Lehrern, sobald er aber in die Bürgerrollen eingetragen sei, rede er zu ihm selbst. Nach einer sehr lehrreichen Ausführung des Aristoteles gegen den Schluss seines ethischen Hauptwerkes (1179b 31—

1180 a 24) hat das Gesetz vor den Mahnungen der Eltern und Erzieher den Vorzug, dass es theils die diesen abgehende Zwangskraft besitzt theils nicht ebenso wie sie den Widerspruchsgeist hervorruft, ausserdem aber seine Wirksamkeit über das ganze Leben fortsetzt. Mehrmals begegnen wir dem Gedanken, dass die Bestimmung des Gesetzes zum Theil die ist unbewusste Gewöhnungen von solcher Stärke zu erzeugen, dass man gar nicht darauf fällt ihnen entgegenzuhandeln: so lässt Protagoras in dem nach ihm benannten Dialoge Platon's (326 c) die Gesetze bei den mündig gewordenen Jünglingen gleichsam in die Stelle der Lehrer eintreten, welche ihnen einst die Linien zogen, mit deren Hülfe sie schreiben lernten, und so erklärt es Platon selbst (Gess. 9, 862 d) für die Aufgabe der besten Gesetze durch ihre Zuchtmittel Liebe zur Gerechtigkeit hervorzubringen oder wenigsten jeden Hass gegen sie zu tilgen. Indem Xenophon in der Kyropädie die persischen Zustände im Lichte hellenischer Anschauungen strahlen lässt, preist er vornehmlich die persischen Gesetze, weil sie die Bürger von vorn herein vom Bösen abwenden und tugendhaft gesinnt machen (1, 2), und hebt an einer andern Stelle durch den Mund des Kyros als einen der wesentlichsten unter den Faktoren, durch welche bei einem Volke Tapferkeit erzeugt wird, solche Gesetze hervor, in Folge deren der Tapfere geehrt wird, der Feige aber der Demüthigung und der Schande verfällt (3, 3, 52). Hieraus erklärt sich, dass Hekabe bei Euripides (801) die Unterscheidung von Recht und Unrecht auf das Gesetz zurückführt, dass Meletos, der Repräsentant eines Durchschnittsatheners, in Platon's Apologie (24 d) dem Sokrates auf seine Frage, wer die Jünglinge besser mache, antwortet „die Gesetze“, dass Sokrates selbst sie im Kriton (51 c. e) als die Erzeuger Ernährer und Erzieher der Jugend einführt, die von ihr Achtung und Gehorsam verlangen dürfen, dass im Staatsmann (295 e) Bestimmungen über Gerechtes und Ungerechtes, Edles und Schimpfliches, Gutes und Schlechtes den Inhalt der Regeln bilden, welche der Gesetzgeber seinen Mitbürgern in Ermangelung der Möglichkeit einer fortdauernden persönlichen Einwirkung hinterlassen soll. Auch Kallikles im Gorgias (482 e—483 c) bezeichnet, indem er die nach seiner Meinung zulässige doppelte Auffassung des Gerechten behandelt, die Schrankenlosigkeit der natürlichen Triebe als das der Natur, den Inbegriff des Sittlichen als das dem Gesetze Entsprechende, nimmt also Gesetz und Sittlichkeit als gleichbedeutend. Die Gesetze eines Landes sind daher auch für seine Bewohner ein Gegenstand unverbrüchlicher An-

hänglichkeit, eine Thatsache, der Herodot einen starken Ausdruck durch die Behauptung giebt, dass, wenn man allen Menschen die Wahl ihrer Gesetze frei stellen wollte, doch eine jede Völkerschaft auf die, die sie hat, zurückkommen würde (3, 38). Bei allem diesem wirkte mit, dass durch das Wort, welches hier immer durch Gesetz wiedergegeben worden ist, — *νόμος* — ebensowohl das, was wir Sitte, als das, was wir im engeren Sinne Gesetz nennen, ausgedrückt wird, ein Zusammenfliessen der Begriffe, welches nicht aus Armuth der Sprache hervorgeht, sondern in einer tiefgewurzelten Anschauung seinen Grund hat, denn das echte Gesetz sollte nichts Anderes sein als ein Niederschlag der väterlichen Sitte, ein Unterschied allein in dem Vorhandensein oder dem Fehlen der schriftlichen Aufzeichnung bestehen. Darum ist sehr häufig von geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen die Rede, und darum preist der Perikles des Thukydides (2, 37, 3) den Gehorsam der Athener gegen die ungeschriebenen, damit andeutend, dass das Volksbewusstsein über ihre Aufrechthaltung mit um so grösserer Strenge wacht, weil sie nicht durch äussere rechtliche Bestimmungen geschützt sind. Was damit gemeint ist, zeigen am deutlichsten zwei Stellen Platon's, die aus ungeschriebenen Gesetzen das allgemeine Gefühl ableiten, welches das Vermeiden jeder geschlechtlichen Zuneigung zu nahen Verwandten und jeder anders als im Verborgenen geschehenden Befriedigung des natürlichen Triebes erheischt (Gess. 8, 838 b. 841 b); mit ihnen verbindet sich das Gespräch des Sokrates mit dem Sophisten Hippias in Xenophon's Denkwürdigkeiten (4, 4), in welchem ausserdem auch die Verpflichtung zur Verehrung der Götter, zur Ehrerbietung gegen die Eltern und zur Dankbarkeit gegen Wohlthäter auf solche zurückgeführt wird. Wie wenig man indessen geneigt war jene beiden Formen in der Vorstellung zu trennen, sieht man an der Rede des Pausanias in Platon's Gastmahl, in welcher die in verschiedenen Landschaften Griechenlands in Betreff der Liebe zu Knaben herrschenden Sitten nicht bloss unter den gemeinsamen Begriff gebracht, sondern auch wie von Gesetzgebern ausgegangen behandelt werden: heisst es doch darin, dass das Lieben von Knaben eigentlich durch ein Gesetz verboten sein müsste, dass die Guten sich ein solches Gesetz freiwillig geben, aber ein Zwang in dieser Richtung allerdings wünschenswerth wäre, und dass in Elis und Böotien das Gesetz dahin gegeben sei — *νενομοθέτηται* —, dass es für anständig gelte den Liebhabern zu willfahren. Um so eher wird verständlich, dass Pla-

ton den Unterschied mehrmals mit einer gewissen Absichtlichkeit als einen ganz unwesentlichen erscheinen lässt (Rep. 8, 563 d. Staatsm. 295 a. 298 d; vergl. Gess. 7, 793 b) und dass Aristoteles im Zusammenhange der oben erwähnten Stelle (1180 a 35. b 1) ihm hierin folgt. Für die Verschiedenheit der Vorstellungsweise der klassischen und der nachklassischen Zeit aber ist Weniges so bezeichnend als dass Polybios (6, 47, 1) Sitten — ἔϑη — und Gesetze — *νόμοι* — als zwei neben einander stehende Grundlagen des Staatslebens begrifflich sondert.

Auch der also ausgeweitete Begriff des Gesetzes umschreibt indessen noch nicht das ganze Gebiet der Aufgabe, welche der Staat seinen Bürgern gegenüber als ihr Bildner zu erfüllen hat. Das Aufwachsen in einer wohlgeordneten Gesellschaft, der Einfluss der in ihr lebenden und sich forterbenden Anschauungen, die Macht des Beispiels einer von edlem Wetteifer erfüllten Umgebung, die oft geweckte Erinnerung an die Tugend der Vorfahren, der häufige Anblick von Belohnungen und Strafen machen das sittliche Ideal zum unverlierbaren Eigenthum der Seele und schärfen das Gefühl für den Unterschied von Recht und Unrecht. In diesem Sinne thut Isokrates einmal (7, 14) den bemerkenswerthen Ausspruch: „denn die Seele des Staates ist nichts Anderes als die Verfassung, welche eine ebenso grosse Macht hat wie in einem Menschen die Vernunft ..... ihr müssen nothwendig sowohl die Gesetze als die Redner als die Privatmänner gleichartig werden und an ihrem Theile sich so verhalten wie sie sie besitzen“, und diesem ähnliche finden sich bei ihm noch mehrmals (7, 41. 12, 144). Andrerseits aber giebt es nichts Schlimmeres für einen Menschen als jener Einwirkungen entbehren zu müssen, daher Demosthenes (23, 141), wohl unter Benutzung eines von Protagoras bei Platon (327 c) ausgesprochenen Gedankens, von einem grausamen und übermüthigen Feldherrn sagt, er habe sich bei der Einnahme fremder Städte Dinge erlaubt, wie sie nur ein Mensch thun könne, der ohne Gesetze und Alles was es in einem Staate Schönes gebe aufgewachsen sei. Hiermit hing der Begriff des Barbaren eng zusammen, den der Grieche auf alle diejenigen anwandte, denen die Lebensluft hellenischer Bildung und Sitte nicht zu Gute gekommen war, am charakteristischesten vielleicht der Verfasser der ersten Rede gegen Stephanos, in welcher es heisst (30), der Angeklagte kennzeichne sich nicht bloss durch seinen fremdartigen Dialekt sondern noch viel mehr dadurch als einen Barbaren, dass er

diejenigen hasse, die er ehren sollte, und in jeder Art des Truges und der Wühlerei hinter keinem zurückstehe. Das von Demosthenes (18, 127) verspottete Pathos, mit welchem Aeschines am Schlusse der Rede gegen Ktesiphon (260) die Erziehung preist, wird nur hierdurch recht erklärlich.

Wenn aber zu dem, wodurch das staatliche Gemeinschaftsleben auf den Einzelnen einwirkt, sehr wesentlich das Forterben gewisser Anschauungen von den früheren Generationen auf die nachfolgenden gehört, so bilden für dieses eines der wichtigsten Momente die Darstellungen und Aussprüche der Dichter, die man stets zu den folgenreichsten Erziehungsmitteln der Jugend gerechnet hat. Der Redner Lykurgos (102) preist die athenische Einrichtung, nach welcher die homerischen Gedichte bei den Panathenäen vorgetragen wurden, weil die poetische Verherrlichung edler Thaten eine viel wirksamere Kraft der Ueberredung habe als Gesetze, die in ihrer Kürze nur befehlen könnten; neben dem Einflusse solcher erhebenden und aufmunternden Beispiele wurde denn auch gern auf den der abschreckenden, wie sie besonders die Tragödie bot, aufmerksam gemacht (Plat. Gess. 8, 838 c). Andere legten noch mehr Werth auf die Auswahl und Einprägung hervorragender Sentenzen: in diesem Sinne sagt Aeschines (3, 135), man lerne deshalb in der Kindheit die Sprüche der Dichter, um im Mannesalter von ihnen Gebrauch zu machen, und leitet Sokrates in Platon's Lysis (214 a) die Berufung auf eine homerische Stelle mit der Bemerkung ein, dass die Dichter gleichsam die Lehrer und Führer in der Weisheit seien. Die letztere Gewohnheit liess es sogar als etwas Gefährliches erscheinen, wenn eine einzelne Stelle eines poetischen Werkes dadurch, dass sie ausserhalb ihres Zusammenhanges betrachtet wurde, auf eine bedenkliche Lebensregel hinauslief, und wurde die Veranlassung, dass ein Schüler des Isokrates Namens Kephisodoros eine Anzahl derartiger Verse von verschiedenen Verfassern missbilligend zusammenstellte (Athen. 3, 122 b). Keiner hat unter dieser Weise der Betrachtung mehr gelitten als Euripides, der wiederholt Gelegenheit hatte zu verlangen, dass man die weitere Entwickelung der Handlung abwarten möge, wenn ein Ausspruch oder die Schilderung eines Charakters in einem seiner Stücke durch eine scheinbar unmoralische Tendenz Anstoss erregte (Plut. M. 19 e; Sen. epist. 19, 6, 15), und der namentlich wegen eines bedenklich klingenden Verses seines Hippolytos über den Eid von Aristophanes (Thesm. 275. Frö. 101. 1471) und Anderen (Ar.

Rhet. 1416 a 28) die heftigsten Anfeindungen erfahren musste. Dabei ist bemerkenswerth, wie derselbe Aristophanes, der ihn wegen seiner verderblichen Einwirkungen auf die Zuschauer nicht genug an den Pranger stellen kann, ihn in Uebereinstimmung mit Aeschylos den Grundsatz bekennen lässt, dass es die Aufgabe der Dichter sei ihre Mitbürger zu bessern (Frö. 1009), ihm also nur Schuld giebt, dass er diesen Grundsatz nicht richtig befolgt hat. Uebrigens erwähnt Platon im siebenten Buche der Gesetze (810 e—811 b) beide Methoden der pädagogischen Benutzung der Dichter mit einem Anfluge von Missbilligung und hält damit im Wesentlichen den Standpunkt der Opposition gegen die nationale Sitte fest, dem er im zweiten, dritten und zehnten Buche der Republik mit grosser Schärfe Ausdruck gegeben hatte.

So tief eingreifend indessen auch der Gedanke an das göttliche Walten und die Gesammtheit der Einflüsse der bürgerlichen Gesellschaft das Thun bestimmen, so giebt es doch in der Brust des Menschen zwei Mächte, welche eine noch unwiderstehlichere Sprache zu ihm reden, nämlich die Liebe und das Gewissen. Diese Thatsache konnte den Griechen nicht entgehen, wenn auch die Art, in welcher sie beide Faktoren fassten, einen Beisatz nationaler Besonderheit zeigt.

Was zuvörderst die Liebe betrifft, so kannte ihre Religion freilich nicht wie die christliche ein allgemeines Gebot derselben, aber viele Züge ihrer Sage verrathen, wie hoch sie jede That liebender Aufopferung zu schätzen wussten, denn Antilochos, der in der Vertheidigung seines greisen Vaters Nestor sein Leben hingiebt, Alkestis, die anstatt ihres Gemahls Admetos den Tod erleidet, Orpheus, der in die Unterwelt hinabsteigt um seine Gattin Eurydike aus dem finstern Schattenreiche zu erretten, Peirithoos, der den Theseus auf dem gefahrvollen Wege dahin begleitet, waren für sie Gegenstände einer ungetheilten Bewunderung. Nicht minder lässt ihre Ausdrucksweise mehrfach erkennen, wie sehr sie die Liebe als einen wesentlichen Bestandtheil der Bestimmung des Menschen ansahen. So z. B. ist die Gewohnheit Homer's, den einer Person zugehörigen Menschen und Dingen durchweg das Beiwort ‚lieb' beizulegen, augenscheinlich der Niederschlag einer Betrachtungsart, für die es selbstverständlich ist, dass man allem Angehörigen Zuneigung zuwendet, und ebenso zeigt der Umstand, dass das Volksbewusstsein mit der Bezeichnung ‚selbstliebend' — φίλαυτος — einen schlechthin tadelnden Sinn ver-

band, deutlich genug, wie sehr es den Egoismus verurtheilte und in der Hingebung an Andere das einzig Naturgemässe erblickte. Dieselbe Anschauung liegt zu Grunde, wenn Aeschines (2, 146) von sich sagt, dass er, wenn er wirklich ein Vaterlandsverräther wäre, ganz roh und von Gemüth lieblos — *τὴν ψυχὴν ἄστοργος* — sein müsste, also die Lieblosigkeit fast als gleichbedeutend mit der höchsten Stufe der Verworfenheit nimmt, ganz in Uebereinstimmung mit dem Sinne, in welchem Xenophon (Anab. 2, 6, 23) von dem Thessalier Menon urtheilt, er sei unfähig einen Menschen zu lieben. Dagegen hat der Begriff des liebebereiten oder liebevollen — *φιλόστοργος* —, wie die Art seiner Anwendung bei der Charakteristik des jungen Kyros in der Kyropädie (1, 3, 2. 1, 4, 3) und sein mehrfaches Vorkommen bei Plutarch zeigt, einen sehr guten Klang; auch das lässt sich damit vergleichen, dass Isokrates (2, 15) Liebe zu den Menschen und dem Staate als das erste Erforderniss für den Herrscher hinstellt. Hierbei ist es von eigenthümlichem Interesse, dass es für jene innige Zuneigung, welche Verwandte, Ehegatten, Gastfreunde oder sonst durch das Leben auf einander Angewiesene verbindet, drei Ausdrücke gab, deren Bedeutungen sich weder genau decken noch streng von einander scheiden und von denen der eine — *φιλεῖν* — die Liebesempfindung und Liebeserweisung im Allgemeinen ohne besondere Rücksicht auf ihre Quelle, der zweite — *στέργειν* — die durch nahe Bande hervorgerufene treue Gesinnung, deren Fehlen eine Naturwidrigkeit oder doch einen sittlichen Makel einschliessen würde, der dritte — *ἀγαπᾶν* — die durch das empfangene oder erwartete Gute genährte Anhänglichkeit bezeichnet[38]).

Aber im Bewusstsein des griechischen Volkes galt eine andere hiervon etwas verschiedene Regung, für welche wir gleichfalls nur den Begriff der Liebe haben, in noch viel höherem Maasse als ein zum sittlichen Handeln antreibender Faktor, nämlich jene von der Freude des Auges an dem geliebten Gegenstande getragene und mit voller Versenkung in ihn verbundene leidenschaftliche Sehnsucht, die man Eros nannte. Ihre Stätte ist nach ihrer ursprünglichen Bedeutung das Verhältniss zwischen Männern und Frauen oder zwischen älteren und jüngeren Männern, aber bei den Athenern wurde der Begriff in idealer Weise erweitert. Das Verhältniss zwischen einem gereiften Manne und einem Jünglinge wurde besonders in den Staaten von specifisch dorischer Sitte, in Sparta und Kreta, als eines der wesentlichsten Mittel sittlicher Förderung angesehen,

indem der Verkehr mit dem Jünglinge dem Manne eine Weihe-
stimmung mittheilte, die ihn befähigte mit den dadurch geweckten
edlen Gesinnungen hinwiederum den jungen Freund zu beseelen;
darum nannte man wenigstens in Sparta diesen den Hörer — ἀΐτας —
und gab jenem eine Bezeichnung, in welcher, ohne dass sie eine
jeden Zweifel ausschliessende Erklärung zuliesse, der Begriff des Ein-
hauchens und Einflössens deutlich erkennbar ist, — εἰσπνήλας — [39]).
Wie man anderswo dachte, dafür geben die Reden zum Preise des
Eros in Platon's Gastmahl einen Fingerzeig, welche zwar vielfach
subjektive Reflexionen der einzelnen Redner enthalten, aber doch
auch zum Theil die Grundlage nationaler Sitte und Anschauung
nicht verleugnen. Insbesondere tritt hier der von Phädros (178 d. e)
ausgesprochene Gedanke in den Vordergrund, dass der Eros mehr
als irgend etwas im Stande sei die zur Tugend leitende Ehrliebe
zu entflammen, da jeder sich hüten werde in Gegenwart eines Lieb-
habers oder eines Lieblings etwas Schimpfliches zu thun; dieser
Gedanke war in Theben in der Einrichtung der sogenannten heili-
ligen Schaar praktisch geworden, die aus Liebhabern und Lieblingen
bestand, welche sich durch ihre Gegenwart gegenseitig zur höch-
sten Tapferkeit entflammten [40]). Als das typische Vorbild solcher
Verhältnisse betrachtete die thebanische Volksvorstellung den Iolaos,
indem sie seine treue Waffenbrüderschaft mit Herakles auf das Motiv
der Liebe zurückführte; an seinem Grabe leisteten sich deshalb die
liebenden Männer und Jünglinge ihre Schwüre (Plut. Pelop. 18.
M. 761 d). Die euböische Sage wusste von einem Krieger zu be-
richten, der um sich selbst zu ermuthigen seinen Geliebten einlud
dem Kampfe zuzuschauen (Plut. M. 760 f—761 b). In Athen aber
legte man in den Begriff des Eros ein noch Tieferes. Obwohl man
dem Worte, wie die Rede des Diodotos bei Thukydides (3, 45, 5) be-
weist, vereinzelt auch die Bedeutung einer zu Verkehrtem verleitenden
einseitigen Leidenschaft gab, so benannte man damit doch vorherr-
schend das die Gesinnung adelnde und zur That entzündende Hinein-
leben des ganzen Seins in einen Gegenstand selbst geistiger Art,
insofern darin die Wirkung eines auf seine Aeusserungen unver-
wandt gerichteten und für ihren Reiz empfänglichen Schauens er-
kannt werden konnte; daher konnte der Perikles des Thukydides in
der Leichenrede (2, 43, 1) seine Athener auffordern den Nutzen der
Vertheidigung des Vaterlandes nicht bloss in Gedanken zu betrach-
ten, sondern die Macht des Staates alltäglich in ihrer thatsächlichen

Kraft anzuschauen und Liebhaber — ἐρασταί — derselben zu werden. Einem ganz ähnlichen Gedanken giebt, wenn auch ohne das Wort Eros zu brauchen, Demosthenes in der Rede über die Krone (68) einen nur wenig schwächeren Ausdruck, wenn er sagt, Athenern zieme es nicht muthlos die Freiheit aufzugeben, da sie in Allem, was sie hören, und in allen Anschauungen — ϑεωρήμασι — Denkmäler der Tugend der Vorfahren vor sich haben, und sein Appell an den ermuthigenden Einfluss solcher Erinnerungszeichen in zwei anderen Reden (15, 35. 22, 13) zeigt die gleiche Auffassung. Nichts ist für den Unterschied der Nationen und der Zeiten bezeichnender als dass beide Männer das Bild des Anschauens brauchen, wo wir vielmehr von einem Versenken des ganzen Gemüthes reden würden, denn überhaupt war es das Auge, das für ihre Volksgenossen die gewaltigsten Eindrücke und die nachhaltigsten Sinneswandlungen vermittelte. Was Anschauung für die Griechen bedeutete, das empfindet man vielleicht am meisten in den begeisterten Worten, mit welchen Pindar im Eingange der vierten isthmischen Ode die Personification derselben, die Göttin Theia, preist, die er Mutter des Helios nennt und auf die er den Reiz des Goldes und des Anblicks der Wettkämpfe, d. h. wohl des grössten Genusses, den die Griechen kannten, zurückführt. In Betreff ihres sittlichen Einflusses aber ist das Lob lehrreich, welches Isokrates in den Ermahnungen an Nikokles (48. 49) den dramatischen Dichtern spendet, weil sie es verstanden haben die bedeutungsvollen Sagen der Vorzeit nicht bloss dem Ohre, sondern auch dem Auge vorzuführen und dadurch Wirkungen zu erzielen, die blossen Ermahnungen unerreichbar sein würden. Wer die Herzen der Griechen am meisten ergreifen wollte, musste bei ihnen jene Seite berühren, in welcher ihre Fähigkeit die herrlichsten Kunstschöpfungen hervorzubringen, in welcher ebenso ihre leidenschaftliche Hingebung an den Anblick schöner Formen wurzelte.

Von diesem Punkte aus ist der Schlüssel zu einer der eigenthümlichsten Aeusserungen griechischer Denkweise zu gewinnen, zu der Stellung, welche Platon dem Eros in seinem ethischen Systeme angewiesen hat. Nach ihm ist es des Menschen Bestimmung so viel als möglich die Wiedererinnerung der ewigen Ideen in sich zu wecken, welche er einst im Zustande der Präexistenz geschaut hat, ihren Inhalt zum Gegenstande der Erkenntniss zu machen, ihn Anderen mitzutheilen, ihn dem Leben einzubilden, aber der Weg hierzu

führt durch den auf das Schöne gerichteten Eros. Den Grund sprechen zwei sich ergänzende Ausführungen im Phädros (249 d—253 c) und im Gastmahl (204 c—212 a) aus. Nach der ersteren ist von allen Ideen die des Schönen diejenige, welche in ihren irdischen Abbildern am wenigsten verdunkelt ist und daraus am reinsten hervorleuchtet, so dass durch die Begegnung mit ihnen in jedem edleren Sinne die Erinnerung an das einst Erblickte und an die damalige Gottesgemeinschaft mächtig entzündet und als Folge davon ein Gefühl staunender Verehrung geweckt wird, welches der Seele Schwungkraft giebt und sie befähigt sowohl selbst nach Gottähnlichkeit zu streben als den mit Liebe umfassten Gegenstand ihr zuzuführen; nur ist die Art derselben je nach dem Gotte verschieden, dem die sie suchende Seele in jenem früheren Sein sich angeschlossen hat. Nach der letzteren ist das Streben nach Theilnahme an der Unsterblichkeit durch leibliche oder geistige Fortpflanzung für den Menschen eine unabweisliche Nothwendigkeit, aber für die eine wie für die andere bedarf er den Reiz des Schönen, denn wie Frauenschönheit die Bedingung der leiblichen Fortpflanzung ist, so wird der Trieb zur Zeugung edler Gedanken in einer fremden Seele zunächst durch den Anblick eines schönen Jünglings geweckt. Von da aus erweitert sich dann allmählich die Kraft des Geistes, indem ihre Wirkung nicht mehr an die einzelne schöne Gestalt gebunden bleibt, sondern ebenso durch eine jede andere und in noch höherem Maasse durch eine schöne Seele hervorgerufen wird; im Zusammenhange damit bildet sich die Fähigkeit aus auch in der Sitte, im Gesetz, in der Erkenntniss das Schöne mit liebendem Auge zu erfassen und durch dasselbe zu schöpferischem Fortzeugen erregt zu werden, bis zuletzt die ewige Idee des Schönen selbst sich mit ihrem überwältigenden Glanze dem inneren Blick erschliesst. So Vieles hierin auch den Stempel der eigensten Individualität des Philosophen trägt, so ist doch gewiss, dass er aus der Seele seines Volkes heraus spricht, wenn er dem Zauber des Schönen die entscheidendste Bedeutung in der Entwickelung des Menschen zu höherem Sein beimisst.

Ebenso wie die Liebe zeigt sich das Gewissen auf hellenischem Boden in Formen, die einer eigenthümlich nationalen Färbung nicht entbehren. Der bekannte Satz Schopenhauer's: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwan aus

$^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurtheil, $^1/_5$ Eitelkeit und $^1/_5$ Gewohnheit“ [41]) enthält wenigstens insofern Wahrheit, als sich die Thätigkeit des Gewissens häufig von dem Gedanken an die Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit und mindestens ebenso häufig von dem an das Urtheil Anderer nicht rein ablösen lässt. Während aber die moderne Theologie ihre unmittelbare Verbindung mit jenem vielfach als etwas Natürliches und Nothwendiges betrachtet, trat dieselbe im Bewusstsein der Griechen sehr zurück; sie zu diesem in Beziehung zu setzen lag ihnen um so näher. Nur in einer bruchstückweise erhaltenen Aeusserung Demokrit's (Fr. 119) und bestimmter in einer Stelle des ersten Buches von Platon's Republik (330 e — 331 a) geschieht der gegen das Ende des Lebens immer stärker sich geltend machenden Erinnerung an die zukünftigen Belohnungen und Strafen auf eine Weise Erwähnung, dass der Leser deutlich empfindet, wie das lange nach den Handlungen zum Durchbruch kommende Gewissen sie hervortreibt. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, dass der den christlichen Völkern in Fleisch und Blut übergegangene Begriff der moralischen Verantwortlichkeit, durch welchen die Hinweisung auf die Stimme des Gewissens in eine Reflexion auf das zukünftige Gericht gekleidet wird, den Griechen fremd war, denn der Ausdruck des Demosthenes (18, 111), er sei für seine politischen Handlungen sein ganzes Leben hindurch verantwortlich — ὑπεύθυνος —, erklärt nur die Bereitwilligkeit vor den Behörden zu jeder Zeit Rechenschaft abzulegen, hat also lediglich einen erweiterten juristischen Sinn. Dagegen ist der Unwille Anderer über eine tadelnswerthe Handlung mit demjenigen, der sich darüber im Innern ihres Urhebers ausbildet, für die griechische Vorstellung so nahe verwandt, dass beide grossentheils im Ausdruck gar nicht unterschieden werden. Bei Homer dient der Begriff Nemesis, mit dem sich gewöhnlich der Sinn einer Missbilligung des fremden Thuns verbindet, auch um die Missbilligung dessen zu bezeichnen, was man selbst gethan hat oder zu thun im Begriffe steht. In der oben (S. 164) erwähnten wichtigen Stelle der Odyssee, in welcher Telemachos den Ithakesiern wegen ihrer sträflichen Nachsicht gegen das Treiben der Freier die drei Hauptmotive, die den Menschen zum Rechtthun anspornen müssen, entgegenhält, benennt er die Empfindung in ihrem Inneren, die er von ihnen fordert, mit dem von Nemesis abgeleiteten Verbum (2, 64). Aehnlich meint der Poseidon der Ilias, wenn er die entmuthigten Achäer auffordert Aidos und

Nemesis zu haben (13, 122), mit jener, wie mehrfache Analogieen (5, 530. 15, 562. 661) zeigen, die gegenseitige Rücksicht auf einander, mit dieser das auf das eigene Verhalten bezügliche Gefühl des Einzelnen. Wir vollziehen die gerade entgegengesetzte Uebertragung, indem wir mit einem wenig glücklichen, aber bezeichnenden Ausdruck von einem öffentlichen Gewissen reden. Der homerische Grieche machte sein Thun sich wie ein fremdes gegenständlich und legte sein Ich gleichsam in ein handelndes und ein urtheilendes aus einander; wir folgen einer Auffassung, nach welcher die menschliche Gesellschaft eine in ihrer Mitte entstandene That als ihr Produkt und jedes ihrer Mitglieder als in irgend einer Weise daran betheiligt ansieht. Auch das ist bezeichnend, dass die nachhomerischen Perioden dem richtenden Gewissen den Namen ‚Mitwissen' — *συνειδός* — gaben, worin gleichfalls die Vorstellung einer Trennung des an dem Bewusstsein der Handlung theilnehmenden urtheilenden und des ursprünglich handelnden Subjekts anklingt.

Schon aus dem Gesagten geht hervor, dass auch jene im Obigen ausführlich besprochenen Regungen, die der Grieche Aidos und Aischyne nannte, sich mit dem Gewissen sehr nahe berühren. Am meisten gilt dies von der Aidos, die, wenn sie sich auf die dem Menschen durch höhere Mächte gesetzten Schranken richtet, eigentlich die für das griechische Gefühl am meisten charakteristische Gestalt der Gewissensthätigkeit bildet, und auch wenn sie nur von der Verletzung Anderer zurückhält, sehr wohl unter diesen allgemeineren Begriff gebracht werden kann; was aber die Aischyne betrifft, so hat ihr Zusammenhang mit dem Gewissen dieselbe Wurzel wie der der Nemesis, die Zerlegung des Ich in der Vorstellung, denn wenn das urtheilende Ich dem handelnden gegenüber Nemesis hegen kann, so trägt dafür das letztere dem ersteren Aischyne entgegen. Auf diese Weise erklärt sich die Mannigfaltigkeit der Formen, in welcher der von Theophrast auf seinen reinsten Ausdruck gebrachte aber auch sonst gern ausgesprochene Satz, dass man vor sich selbst mehr Scheu empfinden müsse als vor Anderen, sich bei verschiedenen Schriftstellern findet. Von den beiden Gestalten, in denen er dem Demokrit beigelegt wird, nennt die eine (Stob. 31, 7) das verlangte Gefühl in beiden Richtungen Aischyne, die andere (Stob. 46, 46) ebenso in beiden Richtungen Aidos; dagegen wendet Theophrast jene feine Unterscheidung an, nach welcher es in Bezug auf das Subjekt Aidos und in Bezug auf die Andern Aischyne heisst

(s. oben S. 183). Ein Bruchstück des Komikers Diphilos (Fr. 95) modificirt den Gedanken in der Art, dass es statt der der That vorangehenden und von ihr zurückhaltenden Empfindung die ihr nachfolgende in das Auge fasst und als Aischyne behandelt, in einem Sinne, der dem von Aristoteles im vierten Buche der nikomachischen Ethik (s. oben S. 182) dargelegten sehr verwandt ist; die Forderung des Stoikers Musonios (Stob. 31, 6), dass man zuerst vor sich selbst Aidos haben müsse um derselben von Seiten Anderer würdig zu sein, bildet dazu gewissermaassen den Gegenpol. Ohne einen jener beiden Begriffe anzuwenden giebt Isokrates den Satz in den Worten der Ermahnungen an Demonikos (16) wieder: „Hoffe nie damit verborgen zu bleiben, wenn du etwas Schimpfliches gethan hast, denn wenn du auch den Anderen verborgen bist, so wirst du es doch selbst im Bewusstsein tragen."

Die neuere Theologie unterscheidet bekanntlich das gesetzgebende oder verpflichtende und das richtende Gewissen und fasst unter jenem Namen die der That vorangehenden, unter diesem die ihr nachfolgenden Regungen zusammen. Dass die Sprache beide Erscheinungen aus gutem Grunde unter Einen Begriff fallen lässt, weil beide, die eine mahnend, die andere zurechtweisend, die Selbstbestimmung zum Guten zum Inhalt haben und in Erinnerung bringen, ist in einer auf den Gegenstand bezüglichen Schrift Albrecht Ritschl's [42]) lehrreich nachgewiesen worden; gerade hierin aber bietet die Aischyne der Griechen in ihrer Doppelseitigkeit, die nur sehr vorübergehend verdunkelt werden konnte, damit eine überraschende Analogie. Ihre Voraussetzung ist der unbedingte Werth der guten Meinung Anderer: ist sie diesen dem Bewusstsein gegenwärtig zu halten vor der That nicht kräftig genug gewesen, so stellt sie sich nach derselben in der Form einer unangenehmen Empfindung ein. Damit sind indessen die Berührungspunkte noch nicht erschöpft, und zwar keineswegs bloss deshalb, weil der Mensch gar oft den Richter im eigenen Busen zu vernehmen glaubt, wo er thatsächlich bloss durch die Rücksicht auf das Urtheil Anderer bestimmt wird. Polybios erwähnt in seiner bekannten Betrachtung über den Begriff des Verräthers die inneren Qualen, von denen diejenigen, die diesen Namen wirklich verdienen, heimgesucht werden, und schildert, wie das Bewusstsein der Gegenstand allgemeinen Abscheus zu sein ihnen unaufhörlich vorspiegelt, dass man sie verfolge und ihnen nachstelle (18, 15, 12): hier mischt sich mit dem durch die Stimmung

der übrigen Menschen hervorgerufenen Gefühle das böse Gewissen. Noch viel häufiger ist ein Mittelzustand zwischen der auf das Innere des Subjekts beschränkten Gewissensregung und der Furcht vor fremdem Vorwurf. Wenn wir im Deutschen sagen, es schäme sich jemand vor einer bestimmten Person, so liegt darin nicht bloss, dass er deren Urtheil mehr scheut als das Anderer, sondern auch dass sein einigermaassen eingeschläfertes Gewissen durch ihre Gegenwart in ungewöhnlichem Maasse geweckt wird, und dies gilt ebenso von den früher erörterten Fällen, in denen bei den Griechen die Aischyne vor einem Einzelnen als wirkendes Motiv auftritt, denn dabei ist das Gefühl für das Schmerzliche seines Tadels durchaus nicht von dem für die Berechtigung desselben loszulösen. Ja, es giebt einen Fall, in welchem der entscheidende Faktor ausschliesslich in der Sollicitation des Gewissens durch die Gegenwart eines Andern besteht: es ist der, wo dieser Andere von der Schuld des Subjekts keine oder doch keine sichere Kunde hat. Von der Häufigkeit solcher psychologischen Vorgänge macht Plutarch in der Schrift über den Fortschritt in der Tugend (85 b. c) dahin Gebrauch, dass er es für ein günstiges Zeichen erklärt, wenn ein Jüngling bei dem plötzlichen Erscheinen eines ehrbaren und angesehenen Mannes weder erröthet noch seine Haltung verändert noch sonst merklich in Verwirrung gesetzt wird; nicht minder ist sie die Voraussetzung für das in den vorher angeführten Versen des Diphilos (Fr. 95) Gesagte, wonach derjenige, der seine eigenen Vergehungen kennt und dennoch vor sich selbst keine Aischyne hat, sie unmöglich vor dem haben kann, der diese Vergehungen nicht kennt. Besonders gern wurde darauf in der Blütezeit Athen's bei den Gerichtsverhandlungen Bezug genommen, denn der Gedanke, dass ein Angeklagter, der sich schuldig fühlte, den Anblick des Klägers und der Richter nicht werde ertragen können, lag überaus nahe. Am bestimmtesten spricht dies der Angeklagte in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes aus. Er sagt (93): „Wisset aber wohl, dass ich nicht in die Stadt gekommen wäre, wenn ich mir einer solchen Schuld bewusst gewesen wäre; so aber that ich es im Vertrauen auf die Gerechtigkeit, welche die werthvollste Kampfgenossin für einen Mann ist, der sich bewusst ist nichts Unheiliges gethan und nicht gegen die Götter gefrevelt zu haben; denn bei einem solchen hat wohl schon die Seele, wegen des Bewusstseins ihrer Unschuld auszuharren entschlossen, den ermatteten Körper mit gerettet, dem Schuld-

bewussten aber ist gerade dies in erster Linie feindlich, und wenn auch sein Körper noch Kraft hat, ermattet zuvor seine Seele, meinend dass dies als Strafe für ihre Frevel über sie kommt; ich aber komme zu euch ohne mir einer solchen Schuld bewusst zu sein.“ Aehnlich lässt derselbe Antiphon seinen Clienten die Rede über den Choreuten mit den Worten beginnen: „Am angenehmsten ist es, ihr Richter, für einen Menschen, dass ihn hinsichtlich seiner Person keine Gefahr treffe — und wer betet, möchte wohl darum beten —, dass ihm aber, wenn er dennoch eine solche Gefahr zu laufen gezwungen wird, wenigstens das zu Statten komme, was ich in einer solchen Lage für das Höchste halte, dass er sich selbst bewusst ist nicht gefehlt zu haben, dass aber, wenn ihm auch ein Missgeschick zustossen sollte, es ohne Schlechtigkeit und Beschämung geschieht, und mehr in Folge von Zufall als von Ungerechtigkeit.“ Andokides macht in der Rede über die Mysterien (3) sein Selbstvertrauen zu seinen Gunsten geltend und verlangt, dass die Richter über diejenigen, die der Gefahr des Processes offen entgegengehen, nicht anders urtheilen als diese über sich selbst; aus Lykurgos (90) erfahren wir, dass mit dieser Art von Beweisführung in späterer Zeit nicht selten Missbrauch getrieben wurde, indem nicht bloss der von ihm angeklagte Leokrates, sondern auch andere Verbrecher es gern für ein Zeichen ihres guten Gewissens erklärten, wenn sie sich der Gerichtsverhandlung stellten, während er darin nur Schamlosigkeit erblicken kann.

Während die Aischyne hier eine nahe Verwandtschaft mit dem richtenden Gewissen zeigt, stellt die Aidos in denjenigen Fällen, die dafür in Betracht kommen, eine besondere Form des verpflichtenden dar. Allein darum deckt sie durchaus nicht den ganzen Umfang dieses letzteren, vielmehr greifen gerade die sittlich werthvollsten Erscheinungen desselben über ihr Gebiet hinaus, nämlich diejenigen, in denen es nicht zurückhält sondern antreibt und sich als Gefühl der persönlichen Bestimmung und des persönlichen Berufes äussert, Erscheinungen, für welche die Griechen eines bezeichnenden Wortes ermangelten, obwohl sie die Sache sehr wohl kannten. Zwei der schönsten Bildungen der attischen Tragödie sind unvergängliche Zeugnisse der Macht des verpflichtenden Gewissens: es sind die Antigone des Sophokles, welche dem unabweislichen Gebote ihres Inneren folgt, indem sie die auf den ewigen Ordnungen des Zeus beruhenden Rechte der Todten höher hält als die von Kreon verkündete Menschensatzung,

wobei der Gedanke an den im Hades ihrer wartenden Lohn nur leise anklingt (75. 458), und der Jüngling Neoptolemos im Philoktetes desselben Dichters, dem es unmöglich ist gegen sein besseres auf reine Wahrhaftigkeit gestelltes Selbst zu handeln, wie er es müsste, wenn er die zur Gewinnung von Philoktet's Bogen begonnene Täuschung fortsetzen wollte (902. 903). Auf keinem anderen Grunde beruht das Verhalten des Sokrates, dem eine durch den Spruch des delphischen Gottes zu untrüglicher Sicherheit gelangte innere Stimme sagt, dass er seine Versuche die Menschen zum Nachdenken über sich anzuleiten und auf ihr wahres Selbst zurückzuführen nicht unterlassen könne. Darum erklärt er in dem schönen siebenzehnten Kapitel seiner Vertheidigungsrede bei Platon, dass er seine Weise zu lehren und zu verkehren, in der er göttlichem Geheisse folge, so wenig aus Furcht vor dem Tode aufgeben dürfe wie ein Soldat seinen Posten in der Schlacht und dass es ihm, wenn die Richter ihm unter der Bedingung des Verzichtens darauf das Leben und die Freiheit schenken sollten, unmöglich sein würde auf diese Bedingung einzugehen. Dieselbe Gesinnung, welche sich hierin ausdrückt, verbietet ihm auch vor erfolgtem Spruche zu der in Athen beliebten Methode der Einwirkung auf die Gefühle der Richter zu greifen und nach geschehener Verurtheilung einen ernsthaft gemeinten Gegenantrag gegen den auf Tod lautenden Strafantrag des Klägers zu stellen, durch den er mittelbar seine Schuld eingestehen würde, denn das eine wie das andere erscheint ihm als eine Verleugnung der Wahrheit. In seiner geschichtlichen Erscheinung vereinigt er die beiden Seiten, die der grosse Dichter getrennt zur Darstellung gebracht hat, denn er berührt sich mit Neoptolemos, insofern sein Wahrheitssinn, einer der mächtigsten Antriebe des verpflichtenden Gewissens, ihn verhindert anders zu handeln als er thut, und mit Antigone, insofern das göttliche Gebot, an das er glaubt, ihm höher steht als jedes Verlangen der Menschen. Aber selbst in den dem gewöhnlichen Bewusstsein näher liegenden Fällen, in welchen das Gewissen negativ wirkt und das Thun, zu dem der erste Impuls fortzureissen scheint, verhindert, kann es eine zwingende Gewalt annehmen, um deren willen es nicht mehr in der Aidos aufgeht und darum auch anders bezeichnet werden muss, indem diese nicht ohne eine sanfte Grundstimmung der Seele möglich ist: Fälle solcher Art sind es z. B., wenn im sechsten Buche der Ilias Prötos davor zurückschreckt den bei ihm verdächtigten Bellerophon sogleich zu tödten (167) und Achilleus davor den

erschlagenen Eetion seiner Waffen zu berauben (417). Beinahe desselben Ausdrucks, der hier beide Male gebraucht ist — σεβάσσατο γάρ τό γε θυμῷ — und der eigentlich eine mit religiöser Empfindung versetzte starke Scheu des Gemüths zum Inhalt hat, bedient sich Iris im achtzehnten Buche (178) um den Achilleus daran zu erinnern, dass er es scheuen müsse den Leichnam des Patroklos den troischen Hunden zu überlassen — σέβας δέ σε θυμὸν ἱκέσθω —. Ein Wort, welches anderswo nur dient um die nach der That sich einstellende Gemüthsunruhe zu bezeichnen, — ἐνθύμιον — wendet Euripides im rasenden Herakles (722) auf die Empfindung an, die den Amphitryon zurückhält die Megara vom Altare zu reissen, was für den inneren Zusammenhang des verpflichtenden Gewissens mit dem richtenden gerade deshalb charakteristisch ist, weil die Griechen sonst keinen zusammenfassenden Namen für beide hatten.

Um so häufiger weilte ihre Beobachtung bei der Mittelstufe zwischen ihnen, nämlich bei dem reflektirenden Bewusstsein, welches den Menschen dadurch von einer Handlung zurückhält, dass es ihn daran erinnert, wie wegen ihrer ihn sein Gewissen später tadeln würde. Es ist begreiflich, dass dieses besonders dann stark wirken konnte, wenn Verfolgung und Bestrafung eines Mordes, überhaupt Leben und Tod eines Menschen in Frage kam, da die Phantasie der Griechen die aus verkehrtem Thun in solchen Fällen entspringenden Gemüthszustände zu fast sinnlich anschaubaren Gestalten verdichtet hatte. Der Erschlagene heftete sich als Bittgeist oder Prostropaios an den Anverwandten, der es unterliess seinen Mörder zu verfolgen oder an dessen Statt einen andern verfolgte, und konnte ebenso den wahrheitswidrig entscheidenden Richter bedrohen (s. oben S. 117); nicht minder konnte der ungerecht Verurtheilte und Hingerichtete zum Prostropaios seines Anklägers und seiner Richter werden, und in seiner Seele fühlte der so schuldig Gewordene den Gemüthsdruck oder das Enthymion. Antiphon's Tetralogieen liefern für diese Anschauungen mannigfache Belege. In der dritten sagt der Ankläger (α, 4): „Wenn wir, die Rächer der Getödteten, um anderweitiger Feindschaft willen die Unschuldigen verfolgen wollten, so werden wir, indem wir dem Getödteten nicht Beistand leisten, die Bittgeister der Verstorbenen zu furchtbaren Fluchgeistern haben, auch sind wir dann, indem wir die Unschuldigen auf ungerechte Weise tödten, der Strafe des Mordes verfallen und werden zugleich, indem wir Euch zu gesetzwidrigem Thun veranlassen, die Ursache eurer Verfehlung.“

Dem gegenüber sagt von seinem Standpunkte aus der Angeklagte (β, 8): „Denn wenn ich ungerecht freigesprochen werde, werde ich, eurem Urtheilsspruche deshalb entgangen, weil ihr unrichtig unterrichtet seid, die Ursache sein, dass der Bittgeist des Verstorbenen den, der euch schlecht unterrichtet hat, und nicht euch anliegt; wenn ich aber unrichtig von euch verurtheilt werde, werde ich euch und nicht diesem den Zorn der Fluchgeister anheften“, womit der auf ihn bezügliche Ausspruch seines Anwalts (δ, 10) übereinstimmt: „denn der Tödtende wird ebenso wie der Getödtete den Schuldigen ein Bittgeist sein, und dieser macht als ungerecht Hingerichteter die Befleckung der Fluchgeister für diejenigen, die ihn getödtet haben, zu einer doppelten.“ Wie durch ungerechte Freisprechung die Schuld und der Gewissensdruck von dem Ankläger auf den Richter abgewälzt wird, ist in den Worten des Anklägers in der ersten Tetralogie (γ, 10) ausgedrückt: „Wenn dieser von euch ungerecht freigesprochen wird, so wird der Verstorbene für uns kein Bittgeist sein, euch aber zum Gegenstande des Gewissensdruckes werden.“ In der zweiten sagt der Vertheidiger (δ, 9): „Nicht also wenn ihr uns freisprecht, sondern wenn ihr uns verurtheilt, werdet ihr einen Gewissensdruck behalten, denn der, der die Folgen seiner eigenen Verfehlung trägt, wird bei keinem einen Bittgeist zurücklassen, wenn aber der von Schuld Freie hingerichtet wird, so wird bei den ihn Verurtheilenden ein um so grösserer Gewissensdruck bleiben“. Ganz in demselben Sinne erinnert in der Verhandlung über die Feldherren, welche bei den Arginusen befehligt hatten, bei Xenophon (Hell. 1, 7, 27) Euryptolemos die Athener an die Folgen einer übereilt ausgesprochenen Verurtheilung zum Tode. Aber auch in anderen Fällen wird die Thatsache des richtenden Gewissens als etwas so Bekanntes und Feststehendes betrachtet, dass wohlmeinende Berather an den in dieser Rücksicht unausbleiblichen Folgen der Handlung ein wirksames Mittel der Warnung haben. Dieses Mittels bedient sich z. B. Isokrates in dem bezüglichen Satze der Ermahnungen an Demonikos (16); ähnlich macht Aeschines in der Rede gegen Ktesiphon (233) darauf aufmerksam, wie es einem Richter ergehe, der sich durch die Künste eines Redners berücken lasse, und sagt: „dann verfolgt ihn der Eid, den er vor der Ausübung seines Richteramtes geschworen hat, und peinigt ihn, denn durch ihn ist doch die Verfehlung geschehen, die Gunst aber ist dem, dem sie erwiesen wurde, unbekannt geblieben, denn die Stimme wird im Verborgenen abgegeben.“

In seiner unmittelbaren Gestalt äussert sich das richtende Gewissen von Homer an auf das mannigfaltigste. Das Hauptbeispiel ist Helena, die Magdalena des Alterthums. Sie nennt sich selbst eine Schamlose (Il. 3, 180. Od. 4, 145) oder eine Hassenswerthe (Il. 3, 404), spricht davon, wie sie ihre Verfehlung beklagt hat (Od. 4, 261), wünscht sich, dass gleich nach ihrer Geburt eine Windsbraut sie auf ein Gebirge oder in die Fluten des Meeres entführt hätte, damit das von ihr angestiftete Unheil vermieden worden wäre (Il. 6, 345), und bricht einmal (Il. 3, 173) in die Worte aus:

Hätte der Tod mir gefallen, der herbeste, ehe denn hierher
Deinem Sohn ich gefolgt, das Gemach und die Freunde verlassend,
Und mein einziges Kind und die trauliche Schaar der Gespielen!
Doch nicht solches geschah, und drum in Thränen verschwind' ich!

Einigermaassen vergleichbar hiermit ist auch das Gefühl des Agamemnon im neunten Buche der Ilias, der das gegen Achilleus begangene Unrecht einsieht und zu Nestor sagt (115. 116, vergl. 119):

Greis, nicht unwahr hast du den Fehl mir jetzo gerüget:
Ja, ich fehlt', und leugn' es auch nicht!

Die Theogonie des Hesiodos charakterisirt den als allegorische Gestalt personificirten Eid dadurch, dass er diejenigen schwer peinigt, die sich eines Meineides schuldig gemacht haben (231), wobei augenscheinlich viel mehr an die innere Unruhe des Gemüths als an die als Strafe der Götter zu erwartenden äusseren Folgen gedacht ist. In den folgenden Perioden mehren sich die Erwähnungen. Chilon soll nach dem bei Gellius (1, 3) Erzählten am Ende seines Lebens geäussert haben, unter allen seinen Handlungen sei nur eine, die ihm Unruhe bereite, weil er nicht wisse, ob er mit ihr das Richtige getroffen habe, nämlich der Ausweg, den er einmal in einem Conflicte zwischen Freundschaft und Richterpflicht ergriffen hatte. Auf attischem Boden wird besonders gern auf die Gewissensbisse aufmerksam gemacht, welche der Richter empfindet, der zu einem ungerechten Urtheilsspruche beigetragen hat. Einige Aussprüche dieser Art, welche bestimmt sind die augenblicklich Richtenden an die Folgen ihres Thuns zu erinnern, sind schon oben ausgehoben worden; ähnlich wird in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (91) die Reue erwähnt, welche diejenigen, die fälschlich für Verurtheilung gestimmt haben, häufig ergreift, und Aeschines spricht in der Rede über die Truggesandtschaft (88) davon, dass Manche sich wegen der von ihnen gefällten Urtheilssprüche hinterher getödtet haben. Bei

Xenophon (Anab. 2, 5, 7) sagt Klearchos, dass er keinen glücklich preisen könne, der sich bewusst sei einen bei den Göttern geschworenen Eid vernachlässigt zu haben. In einem bei Stobäos (24, 3) aufbewahrten Bruchstück Menander's heisst es, dass das Schuldbewusstsein auch den Tollkühnsten furchtsam mache [43]). Wie diejenigen, deren Gewissen befleckt ist, die Einsamkeit fliehen, weil sie die peinigendsten Gedanken in ihnen weckt, schildert Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1166b 13—25) mit wenigen, aber ergreifenden Worten; ähnlich spricht Plutarch in der Schrift über die Gemüthsruhe (476f) davon, wie das Nachdenken jede andere Art von Seelenschmerz erleichtert, aber die Schmerzen des Gewissens verstärkt. In der Schrift über die späte Strafe der Gottheit, in der auch ausserdem mehreres hier Einschlägige berührt wird (555a—556d), erzählt derselbe die Geschichte eines Vatermörders, der sich dadurch verrieth, dass er bei einem Gastmahle das Gezwitscher von Schwalben, das ihn an seine That zu erinnern schien, nicht ertragen konnte und die Thiere tödtete (553e). Polybios drückt sich einmal dahin aus (18, 43, 13), es gebe keinen so furchtbaren Zeugen und keinen so redegewaltigen Ankläger wie das in den Seelen wohnende Gewissen. Besonders mächtig sind die Qualen des befleckten Gewissens bei Nacht. Ein geschichtliches Beispiel davon bietet der Spartanerkönig Pausanias. Dieser liess sich, wie der gleichnamige Perieget (3, 17, 8) und Plutarch (Kim. 6. M. 555c) berichten, einst in Byzanz ein Mädchen zuführen, aber sein beginnender Schlaf war so sehr durch die Erinnerung an den gegen Griechenland geübten Verrath beunruhigt, dass er dasselbe, als es seinem Bette nahte, für einen Feind hielt und tödtete. Für uns noch werthvoller sind die Worte, mit denen Aeschylos es in dem ersten Chorgesange des Agamemnon (179) ausspricht:

> Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
> Schuldbewusst Seelenangst, und es keimt
> Wider Willen weiser Sinn:

sie sind es namentlich deshalb, weil sie auch eine Andeutung der der antiken Auffassung sonst ferner liegenden Besserung und Umkehr enthalten, die durch die Reue bewirkt wird. — Dass die Heiterkeit des guten Gewissens sich der Beobachtung weniger leicht aufdrängte als die Pein des bösen, liegt in der Natur der Sache, daher es nicht auffällt, dass sie in der Litteratur erst verhältnissmässig spät Erwähnung findet. Die ethische Reflexion der sieben Weisen scheint ihr

zuerst ihre Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, denn Bias soll auf die Frage, was von den Dingen des Lebens keine Furcht einflösse, und Periander auf die, was Freiheit sei, geantwortet haben: „ein gutes Gewissen" (Stob. 24, 11. 12). Die abstrakte Form, in welcher der Begriff ‚Gewissen' in der überlieferten Gestalt dieser Aussprüche — συνείδησις — auftritt, rechtfertigt allerdings den Zweifel an der formellen Genauigkeit ihrer Wiedergabe, aber das Wesentliche des ausgedrückten Gedankens jenen Männern abzusprechen ist kein Grund vorhanden. Besser hat ein Satz des Demokritos (Stob. 7, 32) seine ursprüngliche Ausdrucksfarbe bewahrt, nach welchem der Gerechtigkeit Preis die Zuversicht und Furchtlosigkeit der Gesinnung, die aus der Ungerechtigkeit fliessende Furcht aber der Gipfel des Unglücks ist. Dem Sinne nach entsprechende Aeusserungen werden dem Sokrates und dem Diogenes in den Mund gelegt (Stob. 24, 13. 14), und ein Bruchstück des Komikers Antiphanes (Fr. 269) rühmt es als einen hohen Genuss sich keines Unrechts bewusst zu sein. Auch Isokrates sagt im Nikokles (59): „beneidet nicht diejenigen, die am meisten besitzen, sondern diejenigen, die sich keines Bösen bewusst sind, denn mit einer solchen Seele kann einer am angenehmsten das Leben führen".

Bei der Neigung der Griechen Gesammtheiten wie Individuen zu betrachten ist nichts natürlicher als dass auch Volksgemeinen und Heeren ein Gewissen zugeschrieben, Freudigkeit und Muthlosigkeit bei ihnen aus dem Bewusstsein der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ihrer Sache abgeleitet werden konnte, und das um so mehr, da die Eide, welche den Abschluss eines jeden Vertrages oder Bündnisses begleiteten, recht eigentlich bestimmt waren die Gewissen aller Angehörigen der schwörenden Parteien zu binden. Die Andeutung einer solchen Auffassung kann schon in der Stelle der Ilias (7, 350) gefunden werden, wo Antenor den Troern die Rückgabe der Helena anräth, weil sie die Verträge verletzt und darum von dem Ausgange des Kampfes nichts Gutes zu erwarten haben. Viel bestimmter aber tritt sie in der attischen Periode auf. In dieser Hinsicht ist eine Aeusserung in der Rede der kerkyräischen Gesandten in Athen bei Thukydides (1, 36) überaus bemerkenswerth. Ausgehend von der Befürchtung, dass viele Athener die Erfüllung ihres Verlangens als mit den Vertragsverflichtungen unvereinbar ansehen könnten, suchen sie die Skrupel derselben zu beschwichtigen und sagen: „Und wer der Ansicht ist, dass das Angeführte dem Vortheil gemäss ist, aber

fürchtet, er könne doch, indem er gerade dadurch sich überreden lässt, den Vertrag lösen, der soll einsehen, dass seine Aengstlichkeit, wenn sie mit Kraft verbunden ist, vielmehr die Gegner schrecken wird, seine Zuversicht aber, wenn er uns nicht aufnimmt, in ihrer Schwäche gegen kräftige Feinde weniger gefürchtet sein wird.“ Diese Worte deuten ihre Voraussetzung, dass das Leichtnehmen der Vertragsbestimmungen eine ängstlich unsichere — δεδιώς —, ihre strenge Beobachtung aber eine zuversichtliche Stimmung — θαρσοῦν — erzeuge, mit einer Kürze an, welche unverkennbar zeigt, wie damit eine den Hörern ganz geläufige Vorstellung berührt wird, während ihr Zweck der ist, den Werth dieser moralischen Faktoren gegenüber den materiellen Machtmitteln herabzusetzen. Zu lehrreicher Vergleichung damit bietet sich, was der Geschichtsschreiber von der Stimmung der Spartaner beim Beginne des dekeleischen Krieges sagt (7, 18, 2): sie waren voll freudiger Hoffnung, weil ihrer Ueberzeugung nach die Schuld des Vertragsbruches diesmal auf Seiten der Athener lag, während in dem früheren Kriege ihre eigene Partei zuerst ihre völkerrechtlichen Verpflichtungen verletzt hatte. Die Zuversicht, welche Xenophon in der Anabasis (3, 1, 21) den eidbrüchigen Barbaren gegenüber ausdrückt, hat die gleiche Grundlage.

Ueberall wo Eide das wirkende Moment bilden, wie in den zuletzt erwähnten Beispielen, kann der Gedanke an die den Meineidigen treffenden äusseren Folgen dem Bewusstsein nicht ganz fern liegen; ebenso kann die Furcht vor den Strafen der Götter, wie sie z. B. in der Odyssee (14, 88) als die frevelnden Räuber beschleichend geschildert wird, nicht wohl ohne jede Gewissensregung gedacht werden. Insofern berührt sich die Gewissensthätigkeit auch mit der das diesseitige Leben beherrschenden göttlichen Gerechtigkeit, und dass dies geschehen kann, wird noch bestimmter in einem der Zeit nach Alexander dem grossen angehörigen Beispiel fühlbar, in dem, was Polybios von dem Zusammenwirken der Martern des Schuldbewusstseins und der göttlichen Strafen bei Philipp dem dritten von Makedonien erzählt (23, 10, 14—16). Bei den älteren Griechen zeigt sich jedoch keine hervortretend bemerkbare Neigung diese Beziehung zu verfolgen und zu vertiefen; eher floss bei ihnen das Gefühl einer wirklichen oder auch vermeintlichen liturgischen Befleckung mit dem der Verschuldung in einander, denn auch abgesehen davon, dass jeder eigentliche Frevel an und für sich Unreinheit zur Folge hatte, konnte die Ausschliessung von aller Cultusgemeinschaft nur eine sehr un-

heimliche, dem Schuldbewusstsein verwandte und der Verwechselung mit ihm leicht ausgesetzte Empfindung erzeugen. Namentlich wenn ein Mord die Ursache war, mochte das beängstigte Gemüth die Vorstellung des damit begangenen Unrechts von der der dadurch bewirkten Unreinheit oft ebenso schwer aus einander halten können wie die des erweckten Zornes der Götter von dem des Zornes des Getödteten. Wie weit aber auch ohne Anlässe so schwerer Art die Vermischung im Volksgefühle ging, zeigt am deutlichsten der Abergläubische Theophrast's, den dieselbe ängstliche Furcht vor irgend einer Befleckung, die ihn fortwährend Lorbeer im Munde tragen und jede Berührung mit einer Wöchnerin oder einem Grabe vermeiden lässt, antreibt allmonatlich durch die Weihen der Orpheotelesten Sündenreinigung zu suchen.

Das Gewissen ist etwas so Vielgestaltiges, dass man sehr leicht versucht sein kann mit ihm Erscheinungen in Verbindung zu setzen, die der oberflächlichen Betrachtung als mit ihm identisch erscheinen können, in Wirklichkeit aber von ihm wesentlich verschieden sind. So die den Muttermörder Orestes in der Darstellung des Aeschylos verfolgenden Erinyen. Die beiden dem griechischen Volksbewusstsein geläufigen Vorstellungen, dass der elterliche Fluch die Kinder unerbittlich verfolge und dass der Zorn des Ermordeten den Mörder nicht zur Ruhe kommen lasse, sind in ihnen zu einer grossartigen Personification zusammengeflossen, ohne dass der Gedanke eines den Orestes beherrschenden Schuldgefühls dabei mitwirkte. Da sie in den Choephoren zweimal (924. 1054) als die grollenden Hunde — *ἔγκοτοι κύνες* — der Mutter, d. h. nach unserer Ausdrucksweise als die Hunde des Grolls der Mutter bezeichnet werden und da der Schatten der Klytämnestra sie in den Eumeniden aus dem Schlafe weckt, so hat der Dichter an ihrer Bedeutung keinen Zweifel gelassen. Und Euripides, der in seinem Orestes an dem Werke seines grossen Vorgängers durchweg eine seichte Kritik übt, glaubt ihn insbesondere auch dadurch überbieten zu können, dass er seinem Helden die Worte in den Mund legt, die Krankheit, die ihn verderbe, sei das Gewissen, denn er sei sich einer schlimmen That bewusst (396). Wären wir über die verschiedenen Gestaltungen näher unterrichtet, welche die griechische Tragödie einem durchaus verwandten Stoffe, der Sage von dem Muttermörder Alkmäon, gegeben hat, so würde von dieser Seite vielleicht noch ein helleres Licht auf den Unterschied fallen, auf welchen es hier ankommt, denn auch Alkmäon wird durch Apollon genöthigt

den Mord des Vaters an der Mutter zu rächen, sträubt sich gegen die Ausführung und wird nach der That von den Erinyen verfolgt. Nicht ohne Interesse ist in dieser Hinsicht ein Ausdruck Diodor's (4, 65), der von dem genannten Helden sagt, er sei wegen des aus der Befleckung hervorgegangenen Gewissenszustandes — *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους* — in Wahnsinn verfallen. Sollte nämlich, was wenigstens als möglich gedacht werden kann, für die Auffassung des Geschichtsschreibers mittelbar oder unmittelbar die Darstellung eines Tragikers maassgebend gewesen sein, so hätte dieser mit dem Sinne des Eumenidenmythos eine ähnliche Umbiegung vorgenommen wie Euripides im Orestes, zugleich aber bei Alkmäon das Gefühl der Befleckung ebenso mit der Gewissensunruhe zusammenfliessen lassen wie es Sophokles bei dem Helden des König Oedipus gethan hat.

In einem viel näheren Zusammenhange mit dem, was wir gegenwärtig Gewissen nennen, d. h. mit der verpflichtenden Form desselben, steht eine der bestrittensten Erscheinungen, von denen wir aus dem Alterthume Kunde haben. An mehreren Stellen Platon's und Xenophon's wird erwähnt, wie Sokrates von Jugend auf häufig durch eine innere Stimme, die er sein Göttliches oder sein Dämonion nannte, von etwas zurückgehalten wurde, was zu thun ihm sonst nahe gelegen hätte, ja es war dies sogar eine der Hauptursachen, weshalb seine Ankläger ihn des Versuches in Athen neue Götter einzuführen beschuldigten. Dieses sein gewohntes Zeichen, welches Xenophon mit den Orakeln vergleicht, verhinderte ihn sich mit den Staatsangelegenheiten zu befassen (Plat. Apol. 31 d. Rep. 6, 496 c), vor seinem Processe auf seine Vertheidigung zu sinnen oder sonst etwas zu seiner Rettung zu thun (Xen. Denkww. 4, 8, 5. Apol. 4; vergl. Plat. Apol. 40 a. b), den Verkehr mit einzelnen seiner früheren Anhänger, die sich von ihm zurückgezogen hatten, wieder aufzunehmen (Plat. Theaet. 151 a. Alkib. I, 103 a; vergl. Xen. Symp. 8, 5); nach Xenophon (Denkww. 1, 1, 4) setzte es ihn sogar in den Stand Freunden gute und erfolgreiche Rathschläge zu geben. Was die ausschmückende und legendenbildende Tradition der späteren Philosophenschulen, in die besonders die darauf bezügliche Schrift Plutarch's einen Einblick gewährt [44]), aus ihm gemacht hat, kann billig unberücksichtigt bleiben, aber von Interesse ist eine in der Behandlungsweise derjenigen beiden Schriftsteller, die als unmittelbare Schüler des Sokrates allein für vollgültige Zeugen gelten können, bemerkbare Verschiedenheit. Mit einziger Ausnahme einer

kurzen Erwähnung der Benutzung durch die Ankläger im Euthyphron (3 b) spricht nämlich Platon in den eigentlichen Dialogen von dem Dämonion immer in halb ironischem Tone wie von einer nicht recht ernsthaft zu nehmenden Seltsamkeit; in seiner Apologie dagegen ist ebenso wie bei Xenophon von demselben in vollem Ernste und unter Anerkennung seiner Bedeutung die Rede. Der Grund hiervon liegt sehr nahe. In der Apologie giebt Platon das von Sokrates zu seiner Vertheidigung Gesprochene mit möglichster Genauigkeit wieder und geht daher ebenso auf eine treue Schilderung des wirklichen Sokrates aus wie es in allerdings engerem Geiste Xenophon thut, während der Sokrates seiner Dialoge ein durchaus idealisirter ist. In dem Bilde dieses Sokrates, der gänzlich von dem Streben erfüllt ist feste Begriffe zu finden und zur Richtschnur des Handelns zu machen, ist die Neigung folgenreiche Entschlüsse von einem Unverstandenen abhängig zu machen ein einigermaassen störender Zug, daher die Tendenz des Philosophen ihn im Lichte einer gelegentlich auftauchenden spielenden Laune erscheinen zu lassen; dagegen ist sie ein bedeutungsvolles Moment in dem Charakter des wirklichen Sokrates der Apologie und Xenophon's, bei dem sich mit der Neuheit des Wollens ein hoher Grad altväterischer Frömmigkeit verband. Es ist aber fraglich, in wie weit jene innere Stimme mit dem Gewissen zusammenfällt oder verwandt ist. Von manchen Seiten ist ihre völlige Verschiedenheit von diesem besonders deshalb behauptet worden, weil sie nicht den Zweifel an dem sittlichen Werthe, sondern den an dem voraussichtlichen Erfolge der Handlungen zum Inhalte habe, eine Auffassung, die besonders an der von Xenophon stark betonten Vergleichung des Dämonion mit den Orakeln sowie daran ihre Stütze findet, dass nach diesem Schriftsteller Sokrates durch dasselbe in den Stand gesetzt wurde auch Andere in wichtigen Lebenslagen zu berathen. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass Xenophon das höchste Interesse hat die Uebereinstimmung, in welcher sich sein Meister mit den Vorstellungen der Volksreligion befindet, recht eindringlich hervortreten zu lassen und dass darum seine Parallelisirung des Dämonion mit den Orakeln nur mit Vorsicht aufzunehmen ist: fehlt es uns doch namentlich an jeder Handhabe um zu bestimmen, in wie weit jenes wirklich auf die Verhältnisse Anderer sich erstrecken konnte. Auch durch die Entgegensetzung der Berechnung des Erfolges gegen die sittliche Werthschätzung wird ein für die vorliegende Frage

zutreffender Gesichtspunkt nicht gewonnen, weil damit dem Sokrates, der so gern das Gute von der Seite seiner Nützlichkeit ansah und empfahl, eine ihm fremde Unterscheidung untergeschoben wird. Die richtige Auffassung scheint sich nur aus der Betrachtung derjenigen Dinge zu ergeben, von denen das Dämonion zurückhält. Die Beschäftigung mit den Angelegenheiten des Staates und die planmässige Vorbereitung auf eine gerichtliche Vertheidigung sind auch in den Augen des Sokrates, so hoch derselbe auch die mit der ersteren verbundene sittliche Gefahr anschlägt und so sehr ihm die in den Gerichtsreden gewöhnlich angewandten Kunstgriffe zuwider sind, doch keineswegs an und für sich verwerfliche Handlungen, dagegen sind sie mit seiner persönlichen Weise zu sein unbedingt unvereinbar, und dasselbe gilt von dem Verkehre mit solchen Männern, auf welche er nach den mit ihnen gemachten Erfahrungen nicht einwirken kann. Ja, selbst in der bei Platon zweimal vorkommenden scherzhaften Wendung, das Dämonion habe den Sokrates verhindert einen Ort zu verlassen, von dem er gerade aufzubrechen im Begriff stand, ist die gleiche Grundanschauung erkennbar. Er fühlt sich im Phädros (242 b) zurückgehalten, bevor er für das bis dahin unrichtig besprochene Thema von der Liebe den wahren Ausdruck gefunden hat, und im Euthydemos (272 e), bevor er die Berührung mit den gerade Ankommenden gesucht hat, weil es wider seine Natur ist nach Hause zu gehen ohne ein begonnenes Gesprächsthema erschöpft oder die Gelegenheit zu einer interessanten Bekanntschaft benutzt zu haben. Es ist demnach die durchgängige Bedeutung jenes Zeichens, welches hier nur auf verhältnissmässig untergeordnete Dinge übertragen wird, dass es vor dem zurückschrecken macht, was den Bedingungen des eigenen Seins nicht gemäss ist. Es fällt daher keineswegs unter den Begriff des Gewissens, weil zum Wesen dieses die Allgemeingültigkeit seiner Forderungen in der Vorstellung des Subjekts gehört, allein es berührt sich mit ihm insofern, als es gleichfalls eine instinktiv wirkende sittliche Potenz ist, denn das Unterlassen des der individuellen Anlage Widerstreitenden nimmt für Naturen von scharf ausgeprägter Eigenthümlichkeit und klar bewusster Lebensbestimmung die Nothwendigkeit eines sittlichen Gebotes an. Die seinem Inhalt entsprechende Formel ist: „ich kann nicht und darf deshalb nicht, während ein Anderer an meiner Stelle es ganz wohl dürfte“, wogegen das verbietende Gewissen in der Formel aufgeht: „ich darf

nicht, und jeder Andere an meiner Stelle dürfte es ebenso wenig“. Da durchschnittlich das Streben der Griechen auf harmonische Ausbildung aller Kräfte des Geistes und des Körpers und gleichmässige Theilnahme an allen dem Manne geziemenden Thätigkeiten gerichtet war, so wurde es ihnen schwerer hierfür ein Verständniss zu gewinnen als den einseitigeren Modernen, ein Umstand, der zu der Fremdartigkeit, mit welcher das Dämonion die Zeitgenossen des Sokrates berührte, ohne Zweifel bedeutend beigetragen hat. Sehr treffend ist jedenfalls, was Vilmar einmal über dasselbe sagt[45]: „Est ist nichts mehr und nichts weniger als das was Goethe die Fortificationslinien seines Daseins nannte, eine Gabe, welche jeder edlern und tiefer angelegten geistigen Natur eigen ist: zu wissen und sich dessen stets genau bewusst zu bleiben, was man nicht darf, ohne aus seinen besonderen Anlagen und Kräften heraus und über dieselben hinweg zu schreiten. In der That hat diese Gabe eine nahe Verwandtschaft mit dem Gewissen, nicht allein um dessen ursprünglich negativer, prohibitiver Natur willen, sondern auch deshalb, weil ein Missachten oder auch selbst ein nur temporäres Vergessen derselben eine der ethischen Gewissensunruhe ganz ähnliche geistige Disposition erzeugt: hat man sich mit Dingen befasst, welche (ohne an sich sittlich bedenklich oder gar verwerflich zu sein) über unsere Anlagen hinaus liegen oder unter dem Niveau unserer geistigen Beanlagung stehen, so ist ein nicht zu unterdrückendes, oft lange dauerndes Missvergnügen mit uns selbst, ein Selbstanklagen und Selbstverurtheilen, welches fast einem Widerwillen gegen uns selbst gleicht, die Folge.“ Ob aber das Dämonion für Sokrates wirklich auch zu einem Mittel wurde seine Freunde zu berathen, was sich nur aus einem lebhaften Hineinfühlen in deren Art und Weise erklären liesse, oder ob Xenophon, etwa in Anknüpfung an eine gelegentlich gethane scherzhafte Aeusserung seines Lehrers, dies nur behauptet um die Parallele mit den Orakeln noch weiter durchzuführen, wird durchaus dahingestellt bleiben müssen, denn was darüber in dem unechten Dialog Theages (128 d — 129 d) berichtet wird, ist natürlich erfunden[46].

Von den Philosophen scheinen insbesondere die Stoiker, nach vielen Aeusserungen der Anhänger ihrer Lehre in römischer Zeit zu schliessen, der Thatsache des Gewissens ihre Aufmerksamkeit zugewandt zu haben. Namentlich erwähnt Seneca an vielen Stellen die Zufriedenheit des guten Gewissens als hauptsächlichen Lohn der

Tugend, die Qualen des bösen als hauptsächliche Strafe des Frevels. Die Schule liebte es dem Gegensatze, in dem sie zu der Anschauung der Blütezeit Griechenlands stand, dadurch Ausdruck zu geben, dass sie die Rücksicht auf die Meinung der Menschen für gleichgültig, die auf das Gewissen für einzig wesentlich erklärte: in diesem Sinne äussern sich nicht bloss Seneca (dial. 7, 20, 4) und Epiktet (diss. 3, 24, 50), sondern auch einmal in einem Briefe Cicero (ad Att. 13, 20, 4). Auch scheint die substantivische Bezeichnung für den Begriff des Gewissens, welche dann allgemein gebräuchlich geworden ist, — *συνείδησις* — den Stoikern ihre Entstehung zu verdanken, während man sonst das entsprechende Verbum in umschreibender Form oder das davon abgeleitete Particip anwandte, vereinzelt auch eines Wortes sich bediente, das eigentlich die von fremden Ansichten nicht beeinflusste Selbständigkeit des sittlichen Urtheils ausdrückt — *σύνεσις* —, ein Gebrauch, in dem sich gleichfalls die Neigung kund giebt dem urtheilenden Subjekte sein eigenes Handeln gewissermaassen gegenständlich gegenüberzustellen: ihn finden wir nach dem Vorgange des Euripides (Or. 396) und Menander (Fr. 605) namentlich bei Polybios (18, 43, 13), Herodian (4, 7, 1) und Philostratos (L. d. Apoll. 7, 4)[47].

Die Griechen wären nicht die aufmerksamen Beobachter des Menschenlebens gewesen, die sie waren, wenn ihnen die betrübende Thatsache entgangen wäre, dass selbst das Gewissen kein stets untrüglicher Leitstern ist, dass es, um den Kunstausdruck der Theologie zu brauchen, ein irrendes Gewissen giebt. Wie in so Vielem ist es auch in diesem Punkte ihre Poesie, welche uns die Fülle ihres Geisteslebens, den Reichthum ihrer Anschauungen erschliesst, denn einer ihrer tragischen und einer ihrer komischen Dichter, der eine aus den Tiefen der Menschenbrust schöpfend, der andere einen krankhaften Seelenzustand mit behaglicher Laune verspottend, haben es zum Motive dramatischer Behandlung gemacht. Sophokles stellt in seinem König Oedipus einen Charakter dar, der von dem äussersten Maasse des Rechtthunwollens beseelt ist, aber in der einseitigen Verfolgung desselben theils die Bedeutung der von dem menschlichen Willen unabhängigen Lebensführungen verkennt theils bei seinen eiligen Entschlüssen wichtige Momente ausser Acht lässt und dadurch fehl greift. Als ihm das Orakel verkündet hat, dass er seinen Vater tödten und seine Mutter heirathen werde, glaubt er, es hänge nur von seiner Energie ab dem Verhängnisse zu ent-

gehen, und vergisst darüber, dass nichts Anderes als der in ihm erregte Zweifel, ob Polybos und Merope wirklich seine Eltern seien, ihn zur Befragung des delphischen Gottes veranlasst hatte; als er später mit Laios in Streit geräth, ja sogar als ihm die Verbindung mit einer viel älteren Frau angetragen wird, steigt kein Gedanke an dessen warnenden Ausspruch in seiner Seele auf. Mit dieser Sinnesbefangenheit steht seine unüberlegte Raschheit, ohne die schon das Vergessen jenes Zweifels unmöglich wäre, in dem nächsten Zusammenhange. Er überhört gänzlich die für den Gegenstand seiner Nachforschung überaus wichtige Mittheilung Kreon's, es sei ein Genosse des Laios entkommen (118), ebenso lässt er den Argwohn gegen seinen Schwager und gegen Teiresias ohne ernsthafte Untersuchung des Thatbestandes schnell in seiner Seele sich festsetzen und nimmt ihn zur Richtschnur seines Thuns. Und weil er überhaupt nichts kennt als den menschlichen Willen, weil der Gedanke einer gottverhängten Schickung ihm fern liegt, so übertreibt er, nachdem er Klarheit über seine furchtbare Lage gewonnen hat, die Vorstellung seiner Schuld ebenso wie er vorher seine Zuversicht übertrieben hatte, wobei — ein Umstand, der für das psychologische Verständniss nicht übersehen werden darf — das Gefühl der unzweifelhaft vorhandenen Unreinheit mitwirkt. Aber nicht genug dass er sich einem bewusst und freiwillig handelnden Verbrecher gleichstellt, er unternimmt es auch sofort seine Strafe selbst zu bestimmen statt zuvor die Meinung der Götter zu erkunden[48]. Dem griechischen Zuschauer musste die fehlende Empfänglichkeit für gottgegebene Winke und Führungen, die sich in allem diesem offenbart, als ein tiefer Mangel erscheinen, aber seine Anschauung steht dem christlichen Empfinden nicht so fern als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist, denn auch diesem entspricht das von blossem Selbstvertrauen getragene, durch kein Bewusstsein der menschlichen Schwäche und der Nothwendigkeit des Segens von oben gedämpfte Streben des Rechthandelns durchaus nicht. Und namentlich dürfte eine Sittlichkeitsform, bei welcher das Bedürfniss des Handelns eine solche Macht gewinnt, dass der Entschluss desselben ohne vorgängige Erwägung aller nothwendig zu berücksichtigenden Faktoren sich festsetzt, von unserm Standpunkte aus kaum einer andern Beurtheilung unterliegen als von dem der Griechen. Um so mehr wird auf die scharf gespannte Gewissensthätigkeit, welche eine solche Ueberschätzung und ein so einseitiges Wirken des von

ihr geleiteten Willens zur Folge hat, der Begriff des irrenden Gewissens wohl mit Recht angewandt werden können.

Das heitere Gegenbild hierzu ist der aus dem täglichen Leben gegriffene Selbstquäler Menander's, den wir nur aus der lateinischen Uebertragung des Terenz kennen und dessen dem Charakter entnommene Benennung kaum bezweifeln lässt, dass auch andere attische Komiker denselben Typus wiederholt auf die Bühne brachten. Der Held des Stückes, der seinen ausgelassenen Sohn durch etwas zu strengen Gebrauch seiner väterlichen Autorität zur Auswanderung veranlasst hat, überhäuft deshalb hinterher nicht bloss sich selbst mit den abgeschmacktesten Vorwürfen, sondern verwandelt auch nach der Rückkehr des Sohnes seine frühere Härte in eine maasslose Milde; er ist ein sprechendes Bild jener Naturen, bei denen die peinliche Selbstbeschauung nur ein Ausfluss der inneren Schwäche ist und für die, weil sie die Verantwortlichkeit der Lebenspflichten als eine Bürde empfinden, die Entdeckung eines einmal begangenen Irrthums unbewusst zum willkommenen Vorwande wird sich jeder Sicherheit des Wollens und des Handelns zu entäussern.

Jedoch weil unser Auge Täuschungen ausgesetzt ist, so möchte doch deshalb Keiner von uns des Augenlichtes entbehren, und die Leuchte unseres Willens, die als solche zu allen Zeiten erkannt worden ist, hört nicht auf zu strahlen, weil sie von dem, was die menschliche Seele trübt, nicht unberührt bleiben kann. Und wie in ihrem Vorhandensein so liegt auch in dem der übrigen Grundlagen der Sittlichkeit etwas, was durch seine verhältnissmässige Gleichartigkeit alle Culturperioden der Menschheit verbindet. Das religiöse Empfinden der Griechen ist unzweifelhaft von dem unsrigen durch eine nicht zu überbrückende Kluft geschieden, nicht bloss weil ihnen die Einheit des Gottesbegriffs fehlte und die Vorstellungen von den Göttern durch viele vermenschlichende Züge verdunkelt waren, sondern noch viel mehr weil die Gottheit dem Menschen vielfach fern und fremd gegenüberstand, weil ihre Theilnahme immer erst besonders gewonnen sein wollte, weil sie in der Mehrzahl der Fälle kein Gegenstand eines unmittelbaren und sicheren Vertrauens war. Aber ebenso unzweifelhaft stehen die Impulse ihres sittlichen Wollens denen, von denen wir bewegt werden, unvergleichlich viel näher. Mochten die Bilder der Lenker dieser Gerechtigkeit auch für sie getrübt sein, so waren sie doch von dem Glauben erfüllt, dass eine göttliche Gerechtigkeit, keine

ırtretungen duldend, über den Schicksalen der Einzelnen wie Völker waltete; eine fast zu ängstlich beobachtete und zu ausiesslich zur Richtschnur genommene öffentliche Meinung, deren gerin die Staatsgemeinschaft war, wahrte das Bewusstsein der ınnigfach gegliederten Lebenspflichten; die Kraft der Liebe beigte zu Handlungen hingebender Selbstaufopferung; und die Thathe des Gewissens legte ein nicht zu überhörendes Zeugniss da: ab, dass es ein Sittengesetz giebt, dessen Forderungen sich einer ungestraft entzieht.

DRITTES KAPITEL.

Die Ursachen der Abweichung vom Guten.

Schwieriger als die Frage nach den Impulsen des Guten ist die nach den Ursachen der Abweichung von demselben zu beantworten. Allerdings erscheint auf dem Boden einer Weltanschauung, welche die Menschen nicht als Geschöpfe der Gottheit und in ihrem gesammten Sein und Thun von ihr abhängig betrachtet, das Räthsel jener Abweichung weniger gross als auf dem der christlichen, aber dennoch wird man nicht erwarten können, dass das griechische Volksbewusstsein von seinen Voraussetzungen aus eine reine Lösung für ein Problem gefunden habe, welches die ernstesten Geister aller Zeiten fast erfolglos beschäftigt hat: gehört doch gerade eine gewisse Unbegreiflichkeit ganz eigentlich zu der Natur des Bösen. Eben darum darf man aber auch nicht Alles, was in irgend einem Zusammenhange aus Verwunderung, Unwillen oder dem Streben nach Entschuldigung über den Anlass einer schlechten Handlung angedeutet wird, als Ausdruck einer auch sonst herrschenden Ansicht fassen, vielmehr gilt es durchaus solche durch augenblickliche Stimmungen hervorgerufene Aeusserungen und die in verbreiteteren Anschauungen wurzelnden ernsthaft gemeinten Erklärungsversuche zu unterscheiden.

Die Thatsache, dass das Fehlen keinem Menschen erspart ist, drängte sich überall auf und wurde gern ausgesprochen. Den ergreifendsten Ausdruck vielleicht hat Sophokles der allgemeinen Beobachtung gegeben, indem er dem Teiresias in der Antigone (1023—1027) die Worte in den Mund legte:

> Denn Verirrungen
> Sind zwar gemeinsam allen Erdgeborenen;
> Doch wer verirrte, nimmer ist ein solcher Mann
> Rathlos noch unglückselig, wenn er nach dem Fall
> Den Fehler ausgleicht, nicht verharrt in seinem Sinn.

hilo führt in seinen Untersuchungen über die Genesis (7, 188) einen
atz des Epicharmos an, nach welchem der der Beste ist, der am
renigsten fehlt, und in Verbindung damit (7, 188. 240) Aussprüche
es Euripides, welche ihrem wesentlichen Sinne nach darauf hinaus-
aufen, dass niemand tadellos sei und die Menschen danach unter-
chieden werden müssen, ob die guten oder die schlechten Neigun-
;en in ihnen die Oberhand haben. In der Rede des Diodotos bei
'hukydides (3, 45, 3) heisst es: „Alle sind darauf angelegt sowohl
n Privatleben als im öffentlichen Leben zu fehlen, und es giebt kein
esetz, das hiervon zurückhalten könnte." Wie sehr die allgemeine
enschliche Schwäche zur Milde im Urtheil über Andere stimmen
üsse, drückt Demosthenes einmal aus, indem er einem unberufenen
dler, der die ihm aufgetragene Eintreibung der Vermögenssteuer
uutzt hat um seinen Mitbürgern Vorwürfe in Bezug auf Privatver-
tnisse und persönliche Vergehungen zu machen, entgegenhält (22,
: „denn wenn sie wahr wären, so hattest du nicht davon zu re-
, denn jeder von uns thut Vieles nicht so wie er möchte." Damit
auch die Worte vergleichbar, mit denen Isokrates in der Rede
r den Vermögenstausch (130) das Verfahren der Athener gegen
verdienten Feldherrn Timotheos entschuldigt: „Wenn ihr aber
Grösse der Unwissenheit in Rechnung zieht, die wir Menschen
haben, und die Gehässigkeiten, die unter uns entstehen, und fer-
die Verwirrungen und das Gewühl, worin wir leben, so wird er-
den werden, dass nichts hiervon unerwartet oder als ausserhalb
menschlichen Natur liegend geschehen ist, sondern dass auch
otheos seinen Antheil daran erhalten hat, dass darüber nicht
tig erkannt worden ist."

Da das Verhältniss der Gottheit zum Menschen kein von vorn-
rein freundliches ist, so kann der Gedanke, dass die Verführung
r Sünde von ihr ausgehe, sehr wohl gefasst werden ohne sogleich
s widersinnig empfunden zu werden. Könnte man von der Vor-
ssetzung ausgehen, dass die Fabel der Ilias in allen ihren Einzeln-
iten der herrschenden religiösen Auffassung entspricht, so würde
ese sogar ein sehr greifbares Beispiel einer solchen Verführung bie-
n, denn Pandaros thut den verhängnissvollen Schuss auf Menelaos,
rch welchen er den beiderseits beschworenen Vertrag bricht und
n Troern schweres Unheil zuzieht, auf ausdrücklichen Antrieb der
thene (Il. 4, 86—103), allein hierin ist nur ein Bestandtheil der
etischen Maschinerie zu erkennen, der mit religiösen Anschauun-

gen nichts gemein hat. Die Göttin folgt hier nur der launenhaften Vorliebe für die Achäer, die sie mit Here theilt und in der sie von dem nachgiebigen Zeus nicht gestört wird; die Hüterin der Weltordnung ist dabei gewissermaassen vergessen: würde doch dem wahren Wesen der Götter kaum etwas Anderes widersprechender sein als die Beförderung gerade desjenigen Frevels, der am unmittelbarsten ihre Heiligkeit antastet, des Meineides. Aber im Allgemeinen war allerdings die Vorstellung vorhanden, dass die Götter die Urheber des von den Menschen begangenen Unrechts sein können, denn ein unverächtlicher Zeuge, der Zeus der Odyssee, erwähnt sie und weist sie zurück, indem er sagt (1, 32—34):

> Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!
> Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber
> Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, sich das Elend.

Das hieran geknüpfte Beispiel des Aegisthos ist so behandelt, dass die Strafe als selbstverständlich mit der Sünde gegeben erscheint, eine Auffassung, die sich auch in der Ausdrucksweise der mitgetheilten Verse spiegelt, in welchen durch das für Uebel gewählte griechische Wort — *κακά* — das moralische und das als Folge aus ihm entstehende physische Uebel gleichmässig umfasst wird. Einzelnen Wendungen, welche jener Neigung die Sünde auf die Götter zurückzuführen ihren Ursprung verdanken, begegnen wir in den homerischen Gedichten noch mehrfach, wie wenn es in der Odyssee (19, 396) von Autolykos heisst, er sei von Hermes mit Diebssinn und Meineid begabt worden, und wenn im neunzehnten Buche der Ilias mehrmals (87. 137. 270) über die Sinnesbethörungen geklagt wird, durch welche Zeus den Agamemnon veranlasst habe dem Achilleus sein Ehrengeschenk zu entreissen. Indessen ist die zuletzt erwähnte Partie durchweg von der Tendenz durchzogen, das Verhalten des Königs, der sich vor den versammelten Achäern mit seinem bisherigen Gegner versöhnt, in einem möglichst glimpflichen Lichte erscheinen zu lassen, und dazu erschien die so betonte Zurückführung auf Zeus, dem einmal (87) noch die Möra und die Erinys hinzugefügt werden, als das geeignetste Mittel, wenngleich die dabei zu Grunde liegende Vorstellung zur Zeit des Dichters vermuthlich schon zu einer blossen Redensart herabgesunken war. Die auf Autolykos bezüglichen Verse der Odyssee aber machen gerade um des in ihnen dem Diebssinn hinzugefügten Meineides willen den Eindruck eines in das Gedicht eingeflochtenen Scherzes, dessen Ursprung wohl in

einem alten Märchen zu suchen ist, welches später Pherekydes (Fr. 63) vollständiger verwerthet hat; keinenfalls kann aus ihnen auf die wirkliche Ansicht des Dichters geschlossen werden [1]). Vollends bedeutungslos und nur aus den einmal angenommenen Sprachgewöhnungen zu erklären ist der Ausdruck der Helena (Od. 4, 261), Aphrodite habe ihr Sinnesbethörung gegeben und sie aus ihrem Vaterlande nach Troja entführt, denn sie giebt in demselben Zusammenhange ihre Reue unzweideutig zu erkennen und ist weit entfernt ihre Schuld zu bemänteln [2]); ähnlich steht es mit der verstellten Selbstanklage des Telemachos, der sich Angesichts der von seiner Mutter zu treffenden wichtigen Entscheidung zu grosser Heiterkeit zeiht und dabei sagt, Zeus habe ihn sehr unverständig gemacht (Od. 21, 102). Auch unterscheiden sich alle diese Aeusserungen nicht wesentlich von anderen, in welchen ein bloss thörichtes, aber mit keinem sittlichen Makel behaftetes Verhalten der Menschen dem Einflusse eines Gottes zugeschrieben wird, sei es dass dies Zeus ist, wie in dem Falle der troischen Geronten, welche den Hektor vom Vordringen nach den Schiffen zurückhielten (Il. 15, 724), und dem des Glaukos, der seine kostbaren Waffen mit den viel werthloseren des Diomedes vertauschte (Il. 6, 234), sei es dass Athene genannt wird, wie in dem Falle der Troer, die im Kampfe nicht dem vorsichtigen Polydamas, sondern dem ungestümen Hektor folgen (Il. 18, 311), sei es dass von den Göttern überhaupt die Rede ist, wie bei Automedon, der nach dem Tode des Patroklos den Kampf gegen die Troer fortsetzt (Il. 17, 470), und bei Eurykleia, die nach Penelope's Vorstellung nur im Wahnsinn an die Heimkehr des Odysseus glauben kann (Od. 23, 11); einmal sagt Eumäos von Telemachos, es müsse ihn einer der Götter oder einer der Menschen berückt haben, dass er trotz der ihm bei seiner Rückkunft drohenden Nachstellungen der Freier die Reise nach Pylos gewagt habe (Od. 14, 178). In einer gewissen Mitte zwischen beiden Arten steht die Stelle des neunten Buches der Ilias, in welcher Achilleus die Anerbietungen des Agamemnon zurückweist und dabei von ihm sagt, Zeus habe ihm den Verstand genommen (377); da er hier mehr Verachtung als Unwillen an den Tag legt, so scheint es, dass damit nicht sowohl das Unrecht als die Thorheit des Atriden hervorgehoben werden soll [3]).

In der geschichtlichen Zeit tritt nicht selten die Ansicht auf, dass bei einem Kampfe zweier Staaten mit einander die Götter diejenige Partei, der sie die Niederlage bereiten wollen, zu verkehrten

Handlungen veranlassen. Sie äussert sich vielfach in den Berichten Herodot's: der Hellenengott bewegt den Krösos zu seinem Zuge gegen Kyros, damit diesem Glück und jenem Unglück zu Theil werde (1, 87); bei der Belagerung von Paros giebt die Demeterpriesterin Timo dem Miltiades einen Rath, der zu seinem Nachtheil ausschlägt und die Aufhebung der Belagerung herbeiführt, und das delphische Orakel erklärt hinterher, das sei auf göttliche Veranstaltung geschehen (6, 134. 135); Xerxes wird durch Träume, die ihm selbst und seinem Rathgeber Artabanos erscheinen, zu dem Unternehmen gegen Griechenland ermuthigt (7, 12—18)[4]. Ebenso äussert bei Xenophon (Kyrop. 5, 1, 28) der Hyrkanier, dass, wenn die Meder zurückweichen sollten, dies nur die Folge der Eingebung einer ihnen das Glück nicht gönnenden Gottheit sein könnte, und noch Polybios weiss das undankbare Verhalten der Makedonier gegen die Römer, das zu ihrer schliesslichen Unterwerfung führte, nicht anders denn aus einem plötzlich gegen sie wach gewordenen Zorne der Götter zu erklären (37, 9, 16). Gerade in diesem letzteren Beispiele und noch deutlicher in dem des Miltiades, der sich einer Tempelverletzung schuldig macht, bei Herodot geht die Bethörung in die Verführung über, wie denn überhaupt die Grenze zwischen beiden für die Griechen eine fliessende war. Hiermit hängt auch die Aeusserung des Aeschines (3, 133) zusammen, die Thebaner hätten ihre Gottgeschlagenheit und ihren Unverstand nicht durch menschliche, sondern durch dämonische Einwirkung bekommen — *τήν γε θεοβλάβειαν καὶ τὴν ἀφροσύνην οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι* —, worin man die nämliche Neigung erkennt Derartiges nicht bestimmten namhaft gemachten Göttern zuzuschreiben, die auch sonst oft bemerkbar wird. Uebrigens zeigt die Stelle, dass die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks ‚Gottgeschlagenheit' sich im Bewusstsein völlig verdunkelt hatte, weil sie sonst etwas enthielte, das so selbstverständlich ist, dass es den Eindruck des Ungereimten machen müsste: eher scheint in dem entsprechenden Adjektiv — *θεοβλαβής* — wenigstens bei Herodot der ursprüngliche Sinn noch empfunden zu werden, denn er braucht es zweimal (1, 127. 8, 137) zur Bezeichnung thörichter Handlungen, die zum Verderben derer ausschlagen, die sie begehen.

Indessen finden sich auch mit Beziehung auf das Leben der Individuen Spuren der durch die oben ausgehobene Stelle der Odyssee bezeugten Auffassung, nach der die Götter die Urheber des Schlechten sind, mehrfach noch lange nach Homer. Man kann auf den

ersten Blick geneigt sein ein Distichon des Theognis (165. 166) hierher zu ziehen, in welchem es heisst, dass ohne die Gottheit niemand reich oder arm noch schlecht oder gut sei, jedoch machen der Sprachgebrauch des Dichters und die Zusammenstellung mit den beiden zuerst genannten Begriffen es wahrscheinlich, dass in diesem die durch ‚gut' und ‚schlecht' wiedergegebenen Worte — *ἀγαθός* und *κακός* — nichts Anderes bedeuten als adelig und unadelig. Wohl aber führt Einzelnes in der attischen Tragödie auf das Vorhandensein jener Auffassung. Dieselbe steht in einem eigenthümlichen Verhältniss zu dem Gedankenkreise und den poetischen Aufgaben des Euripides. Da dieser für das Stoffliche seiner Tragödien die Schwächen und Leidenschaften der Götter, wie die mythischen Erzählungen sie ergaben, stark verwerthete, zugleich aber ihrer thatsächlichen Annahme theoretisch sehr bestimmt widersprach, so ist es nur natürlich, dass er Hergänge, in denen Götter die Menschen zur Verfehlung veranlassen, wiederholt auf die Bühne brachte ohne die dabei gemachten Voraussetzungen irgendwie als religiös berechtigt anzuerkennen. Einmal, in einem Gespräche zwischen Helena und Hekabe in den Troerinnen (914—1032), gelangt dieser Sachverhalt zu einem deutlichen Ausdruck, indem Helena die Schuld ihrer Verirrungen auf Aphrodite wirft, während Hekabe, in deren Worten man leicht die eigene Meinung des Dichters erkennt, entgegnet, dass die Menschen der bösen Lust ihres Herzens gern den Namen einer Gottheit beilegen um ihre Handlungen zu beschönigen; an andern Stellen (Herakl. 989. Or. 285. Phön. 1612) wird nur die gleiche Entschuldigung ihres Thuns von Seiten der Betheiligten laut ohne dass daran eine Controverse geknüpft wird; die Vermuthung wird schwerlich zu kühn sein, dass sich hierin etwas wiederspiegelt, was man unter den damaligen Athenern mannigfach hören konnte. In der Niobe des Aeschylos (Fr. 151) hiess es: „denn der Gott erzeugt bei den Sterblichen Schuld, wenn er ein Haus von Grund aus verderben will“, ein Ausspruch, welchen Platon in der Republik (2, 380 a) benutzt hat um seine Meinung von der Nothwendigkeit der Verbannung der Dichter aus dem Idealstaate zu unterstützen. Ebenso sagte ein Tragiker, dessen Verse der Redner Lykurgos (92) anführt: „Wenn aber der Zorn der Götter einen schlägt, so ist dies das erste: er entzieht seinem Geiste den guten Sinn und wendet ihn der schlechteren Denkart zu, so dass er nichts von dem weiss, worin er fehlt.“ Dass Vorstellungen solcher Art auch sonst im Volke lebten, darauf führen die bei Aristophanes (We.

418) und Demosthenes (18, 46. 61. 22, 59) mehrfach vorkommenden Ausdrücke ‚gottverhasst' — θεοίσεχθρος — und ‚Gottverhasstheit' — θεοισεχθρία —, die so gewählt zu sein scheinen, dass ebensowohl die Ursache als die Folge der durch sie bezeichneten Schlechtigkeit angedeutet wird. Sie gewinnen dadurch eine noch vollständigere Beleuchtung, dass Aristophanes in seiner Rede in Platon's Gastmahl (193 b), nachdem er zuvor die Menschen ermahnt hat durch Frömmigkeit der ihnen sonst drohenden Halbtheilung zu entfliehen, die Wendung braucht, wer den Göttern verhasst sei — ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται —, handle dem Eros entgegen; auch hiernach führt also die Gottverhasstheit verkehrtes Thun herbei. Gegen die in solchen Sprachgewöhnungen zum Theil wohl unbewusst fortlebenden Anschauungen richtet sich mehrfach der Widerspruch aufgeklärterer Männer. So spricht Sokrates in Platon's Theätet (151 c) davon, wie sehr Viele nicht wissen, dass kein Gott den Menschen übel wolle, und so sagt Aeschines in der Rede gegen Timarchos (190): „Glaubt nicht, o Athener, dass der Ursprung der ungerechten Handlungen [5]) von den Göttern und nicht vielmehr von der Zügellosigkeit der Menschen stamme noch dass, wie in den Tragödien, Strafgöttinnen mit angezündeten Fackeln die Frevler treiben und züchtigen, sondern die ungestümen Lüste des Leibes und dass man nichts für genügend erachtet, das füllt die Räuberbanden, das führt auf das Seeräuberschiff, das ist für einen jeden seine Strafgöttin, das treibt dazu die Mitbürger abzuschlachten, den Tyrannen zu dienen, die Volksfreiheit vernichten zu helfen. Denn nicht an die Schande oder an das, was sie erdulden werden, denken sie, sondern von dem, was sie im Falle des Gelingens ergötzen soll, sind sie bezaubert."

Der Gedanke einer bethörenden Verführung durch die Götter war aber einer geläuterten Modification fähig, in welcher er bei den attischen Schriftstellern mehrfach vorkommt, denn wiederholt wird von diesen die Ansicht ausgesprochen, dass die Götter den Frevlern eine Verstandesverblendung zusenden, die sie der verdienten Strafe entgegeneilen lässt. Ihren bestimmtesten Ausdruck findet dieselbe in einer Stelle der Gesetze Platon's (9, 854 a), nach welcher sich in einer Seele als Strafe für alte ungesühnte Sünden eine plötzliche Versuchung zum Tempelraube einstellt und es eifriger Opfer und Gebete sowie des wohlthätigen Verkehrs mit guten Menschen bedarf um ihr nicht zu erliegen. Aehnliches zu erwähnen haben die Redner häufig Gelegenheit. Auf solche Weise erklärt Lykurgos das Verhalten des

Leokrates, der, statt sich der seiner wartenden Anklage durch die Flucht zu entziehen, in Athen geblieben ist und dies sogar als einen Beweis des Bewusstseins seiner Unschuld geltend zu machen sich anschickt. Er sagt (91. 92): „Denn was das anbetrifft, dass er gekommen ist, so glaube ich, dass ihn ein Gott der Strafe selbst zugeführt hat, damit er, nachdem er der ruhmvollen Gefahr entflohen war, des ruhmlosen und würdelosen Todes theilhaftig würde ..... denn die Götter thun nichts eiliger als dass sie den Sinn der schlechten Menschen bethören", und beruft sich dann mit einer leisen Verschiebung des Gesichtspunktes auf die oben ausgehobenen Verse eines ungenannten Tragikers. Diese Verschiebung wurde durch die Art, in welcher für die Griechen die Begriffe des intellektuellen Irrthums und des moralischen Fehlers in einander flossen, erleichtert, ist aber offenbar nicht ganz unbeabsichtigt, da durch sie die Thorheit des Leokrates einigermaassen in das Licht einer persönlichen Verschuldung gerückt erscheint. Aehnlich verfährt Demosthenes in der Rede gegen Timokrates (121) gegenüber dem Androtion, der nach seiner Auffassung zum Tempelräuber geworden ist, indem er die ihm aberkannten Gelder nicht rechtzeitig an den Schatz der Athene abgeliefert hat, und nun zur Strafe von der Göttin zu den processualischen Weiterungen veranlasst wird, die sein und seiner Freunde Verderben herbeiführen müssen, denn statt sich dem gegen ihn gefällten Urtheil ruhig zu fügen hofft er die Ausführung desselben durch einen Gesetzentwurf zu hintertreiben, den Timokrates auf sein Anstiften eingebracht hat, kann aber nur den entgegengesetzten Erfolg erreichen. Obwohl dies zunächst bloss eine Bethörung des Sinnes ist, so macht doch das dadurch hervorgerufene Treiben der Partei den Eindruck von Uebermuth und Ueberhebung, und der Redner versäumt nicht das Thun des Androtion so zu bezeichnen, weil er ihm damit wenigstens scheinbar einen weiteren Makel anhängen kann, ohne dass er der Athene eine eigentliche Verführung zuschreibt. Er sagt: „Ich glaube aber beim olympischen Zeus, o Richter, dass der Uebermuth und die Ueberhebung — ὕβρις καὶ ὑπερηφανία — den Androtion nicht von selbst beschlichen haben, sondern ihm von der Göttin gesandt sind, damit ebenso wie die, welche die Flügel der Nike geplündert haben, durch sich selbst vernichtet worden sind, auch diese in ihren Processen durch sich selbst untergehen und den Gesetzen gemäss das zehnfache Geld zahlen oder in das Gefängniss gesetzt werden". Keine wesentlich verschiedene Bewandtniss hat es damit, wenn Aeschines

in seinem Bericht über die Pylagorenversammlung in der Rede gegen Ktesiphon (117) das Thun des amphisseischen Redners, der den Zorn der Amphiktyonen gegen Athen zu erregen suchte, aus Frechheit und Mangel an Erziehung erklärt, dann aber zweifelnd hinzufügt, vielleicht auch habe ihn irgend ein Dämonion zu fehlen veranlasst — ἴσως δὲ καὶ δαιμονίου τινὸς ἐξαμαρτάνειν αὐτὸν προαγομένου —. In dem Zusammenhange dieser Erzählung kommt es viel weniger auf das Unrecht an, dass jener Amphisseer durch sein Aufhetzen gegen Athen begeht, als auf die Gedankenlosigkeit, mit welcher er dadurch für seine Vaterstadt, die durch Aneignung delphischen Tempelgutes einen schweren Religionsfrevel auf sich geladen hat, die schlimmsten Folgen herbeizieht, denn seine Aeusserungen nöthigen Aeschines als Vertreter Athen's an diesen zu erinnern und die Verhängung der verwirkten Strafe über die ruchlose Stadt zu veranlassen. Dass die Bethörung hier nicht auf eine bestimmt als solche bezeichnete Gottheit, sondern auf ‚irgend ein Dämonion' zurückgeführt wird, hängt offenbar mit der allgemeinen Neigung zusammen Wirkungen solcher Art in das Licht des geheimnissvoll Räthselhaften zu stellen und möglichst wenig einzelnen Göttern beizulegen: keinenfalls wird man an eines jener Mittelwesen denken dürfen, welche die Menschen durch das Leben leiten. Antiphon motivirt in der zweiten Tetralogie (γ, 8) die Nothwendigkeit der Verurtheilung des Angeklagten, der eine unfreiwillige Tödtung begangen hat, unter Anderem mit den Worten: „Es ist aber nicht recht, dass er um des Missgeschickes der Verfehlung willen freigesprochen wird. Denn wenn das Missgeschick durch keine göttliche Veranstaltung eintritt, so ist es recht, dass es als Verfehlung dem Fehlenden zum Unglück ausschlage; wenn aber eine göttliche Strafe den Thäter als einen Frevler befällt, so ist es nicht recht das Eintreten der göttlichen Zufügungen zu verhindern". In der fälschlich dem Lysias beigelegten Rede gegen Andokides heisst es hinsichtlich der Strafbestimmung, welche Andokides für sich selbst beantragt hat (22): „Indessen hat nicht offenbar einer der Götter seinen Sinn verblendet, dass er es bei gleicher Hoffnung für leichter hielt mit Gefängniss als mit Geld bestraft zu werden?" und bald darauf (27): „und aus dieser Gefahr entronnen fuhr er nach seiner Vaterstadt, da ein Gott ihm ein Vergessen der Vierhundert einflösste, so dass er gerade zu den Beleidigten zu kommen begehrte" (vergl. 19). Von diesem Punkte aus erhält auch eine Aeusserung des Demosthenes in der dritten philippischen Rede über das

Wohlgefallen, das die Athener an den Spöttereien der Miethlinge Philipp's finden, erst ihr rechtes Licht. Er sagt (54): „Aber ihr seid bis zu dem Grade von Thorheit oder von Verblendung oder ich weiss nicht wie ich es nennen soll gekommen (denn oft ist mir in den Sinn gekommen auch das zu fürchten, es möchte irgend ein Dämonion die Dinge treiben), dass der Schmähung, der Gehässigkeit, des Spottes, jeder beliebigen Ursache halber ihr die Miethlinge, von denen einige wohl selbst nicht leugnen, dass sie es sind, reden heisst und darüber lacht, wenn sie Andere schmähen.“ Dass die Athener das Gefährliche des Einflusses, den sie jenen Verräthern auf sich gestatten, nicht bemerken, ist zunächst nur Thorheit, aber durch die Zurückführung auf die Einwirkung eines Dämonion, welche auffallend an das von Aeschines über den Amphisseer Gesagte erinnert, deutet Demosthenes an, dass sie wohl zur Strafe für ihre Vernachlässigung der vaterländischen Interessen über sie verhängt sein könne. Der Philoktet des Sophokles begründet seine Zuversicht, dass die göttliche Gerechtigkeit seine Feinde heimsuchen werde, darauf, dass Odysseus und seine Genossen sicherlich nicht nach der Insel Lemnos gekommen sein würden, wenn nicht ein Stachel der Gottheit — κέντρον θεῖον — sie triebe (1039). Allem diesem ist denn auch das an die Seite zu stellen, was Aeschylos (Pers. 724. 725) die Atossa und den Dareios von dem Versuche ihres Sohnes, den Hellespont zu überbrücken, sagen lässt:

Wohl gelang's ihm, und ein Dämon, scheint es, half die That vollzieh'n.
Mächtig stürmt' auf ihn ein Dämon und berückte seinen Geist.

Denn die Absicht, das Schicksal des Xerxes als unverschuldet erscheinen zu lassen, liegt hier durchaus fern. Uebrigens kann der Umstand, dass die Begriffe Bethörung und Verschuldung sich so vielfach berühren, die Vermuthung nahe legen, dass auch bei den Versen des von Lykurgos erwähnten Tragikers und bei denen des Aeschylos in der Niobe die wahre Meinung nicht die ist, dass die Götter ohne vorangegangene Ursache die Menschen verführen, sondern die, dass sie zur Strafe für frühere Schuld neue Verfehlung verhängen. Die Polemik Platon's, der den Aeschylos tadelt, dass er die Bestrafung Seitens der Götter nicht vielmehr als etwas für die Menschen Förderliches dargestellt habe, lässt eine solche Auslegung vollkommen zu, und die Anwendung, welche Lykurgos den von ihm angeführten Versen giebt, scheint sie sogar zu begünstigen [6]); freilich müssen die oben mitgetheilten Worte des Aeschines

von der Annahme zurückhalten, dass dem attischen Volksglauben die sittlich schädigende Einwirkung der Götter einzig in dieser Form bekannt gewesen sei. Jedenfalls muss eine derartige Auffassung in dem Gedankenkreise der Griechen schon früh ihre Stelle gefunden haben, denn nur auf diese Weise lässt es sich erklären, dass die Vollstreckerin des göttlichen Strafgerichts, die Erinys (s. oben S. 150—153), zuweilen auch als die Herbeiführerin der zu verkehrtem Handeln verleitenden Sinnesverblendung genannt wird, und zwar selbst ohne dass der so Redende immer ein ganz klares Bewusstsein von dem zu haben scheint, was er damit sagt. Der Agamemnon des neunzehnten Buches der Ilias (87) bedient sich augenscheinlich einer zur Zeit des Dichters geläufigen Formel, indem er sein verkehrtes Handeln auf Eingebung des Zeus, der Möra und der die Luft durchwandelnden Erinys zurückführt, denn an eine frühere Verschuldung als Quelle derselben ausdrücklich erinnern zu wollen liegt ihm fern. Mit einer ganz ähnlichen Wendung lässt das fünfzehnte Buch der Odyssee (234) die Verblendung des Melampus, der es trotz der damit für ihn verbundenen Gefahr unternimmt die Herden des Iphiklos zu rauben um seinem Bruder die Braut zu gewinnen, durch die Erinys bewirkt werden; ebenso nennt der Chor der sophokleischen Antigone (603) die Leidenschaftlichkeit der Heldin des Stückes eine Erinys des Sinnes [7]).

Aechylos gab zuweilen, namentlich in der uns vollständig erhaltenen Orestestrilogie, einem seiner reifsten Werke, dem Gedanken einer nicht ohne den Einfluss der Götter durch ältere Verschuldung bewirkten neuen Verfehlung eine eigenthümlich vertiefte Gestalt, deren poetische Durchführung durch die trilogische Verknüpfung der drei Tragödien, eine von ihm überhaupt streng festgehaltene Compositionsform, sehr erleichtert wurde. Denn diese bot Gelegenheit die Schicksale eines Heldengeschlechtes durch mehrere Generationen zu verfolgen und zu zeigen, wie in ihnen die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln heimgesucht wurde, aber gemäss den Anforderungen der tragischen Dichtung bestand diese Heimsuchung nicht in einem blossen Erleiden. Vielmehr wird durch die Verkettung der Umstände die Schuld des Vorfahren zum Motive, dass der Nachkomme in neue Schuld fällt, die hinwiederum ihre Strafe nach sich zieht, bis zuletzt die volle Sühnung erreicht ist. In der Orestestrilogie geschieht dies in der Weise, dass bei der Vergeltung einer früher erfahrenen Verletzung ein neues Un-

recht begangen wird und so erst allmählich die Lösung eintritt. Atreus hat die Kinder seines Bruders Thyestes geschlachtet und dem unglücklichen Vater zum Mahle vorgesetzt; dies büsst sein Sohn Agamemnon zunächst dadurch, dass er genöthigt wird um der Rettung des in Aulis durch widrige Winde festgehaltenen achäischen Heeres willen die eigene Tochter zu opfern; die hierdurch zugleich seiner Gemahlin Klytämnestra zugefügte Kränkung giebt den Anlass, dass diese sich mit Thyestes' Sohne Aegisthos ehebrecherisch verbindet; so vollendet sich an ihm die Busse, indem die in ihrem Muttergefühl verwundete Gattin und der Sohn des von seinem Vater so entsetzlich Behandelten ihn gemeinsam der Herrschaft berauben und ermorden. Aber ihm erwächst hinwiederum ein Rächer an seinem und Klytämnestra's Sohne Orestes, der, auf Apollon's Geheiss die Pflicht gegen den Vater über die gegen die Mutter stellend, diese nebst ihrem Buhlen tödtet; von den Erinyen Klytämnestra's verfolgt, büsst derselbe zunächst den Antheil Verschuldung, der auch hiervon unzertrennlich war, jedoch erkennt der Wahrspruch Athene's die Berechtigung seines Thuns an, und so wird mit ihm sein Geschlecht von dem auf ihm lastenden Banne befreit. Die Lösung, welche am Schlusse der Trilogie gegeben wird, hat ihr Befriedigendes darin, dass sie in die durch die vorangegangenen Conflicte in Schwanken gerathenen Pietätsbegriffe Klarheit bringt. Aber auch in der aus den Tragödien Laios, Oedipus und Sieben gegen Theben bestehenden Oedipustrilogie, von der uns nur das Schlussstück bekannt ist, waltete ohne Zweifel eine analoge Schuldverkettung, allerdings mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, dass die Schuld sich von Geschlecht zu Geschlecht nicht mildert, sondern steigert, so dass zuletzt nur der Untergang die Sühnung bieten kann. Laios hat, indem er den schönen Knaben Chrysippos raubte und damit einer rohen Leidenschaft fröhnte, den Keim zu einer Zerrüttung des Sinnes für die natürlichen und geschlechtlichen Bande gelegt, die unter seinen Nachkommen immer weiter fortwuchert. Es ist die erste Frucht der hierdurch entstandenen Entartung, dass er die Mahnung des Orakels, das ihn vor der Kinderzeugung warnt, überhört, die zweite, dass in dem Sprössling seiner Ehe das natürliche Gefühl abgestumpft ist, denn als dieser, in fremdem Lande erzogen, seinem ihm unbekannten Vater begegnet, hält keine Stimme des Bluts ihn zurück ihn zu tödten, und ebenso wenig regt sich eine solche Stimme in ihm, als er die Ehe mit seiner

ihm gleichfalls unbekannten Mutter eingeht. Aber die schlimmste, weil bewussteste Gestalt des Unheils zeigt sich in der folgenden Generation, unter den Sprösslingen der Verbindung zwischen Mutter und Sohn. Diese verfolgen sich gegenseitig mit grimmer Feindschaft, und als der Kampf vor Theben's Thoren entbrannt ist, ist der Bruderhass in Eteokles so gross, dass er sich dem Polyneikes persönlich entgegenstellt und beide im Wechselmorde einander tödten[8]. Da hierbei offenbar eine tief begründete Anschauung des Aeschylos maassgebend ist, so wird man auch ohne es bestimmt beweisen zu können für wahrscheinlich halten dürfen, dass er ihr in anderen seiner Trilogieen ebenfalls Ausdruck gegeben hat. Es liegt sehr nahe jene Anschauung mit dem christlichen Dogma von der Erbsünde zu vergleichen, jedoch darf der gewichtige Unterschied nicht übersehen werden, dass nach diesem das allgemeine Verderben der ganzen Menschheit auf jedes ihrer Glieder seinen Einfluss übt, während bei dem griechischen Dichter eine Familie in Folge der Schuld ihres Stammhauptes in einer ganz bestimmten Richtung von einer zerstörenden Wirkung ergriffen wird. Sehr bemerkenswerth aber ist, dass der innere ursächliche Zusammenhang mit einer älteren Frevelthat die sittliche Verantwortlichkeit des später Handelnden für die seinige nicht aufhebt oder verringert, wie es die folgende Bestrafung zeigt und wie es der Chor im Agamemnon ausspricht, der der Klytämnestra, welche den begangenen Gattenmord mit dem Fluchgeiste — ἀλάστωρ — des Hauses zu entschuldigen sucht, erwiedert (1505—1508):

Dass du den blutigen Mord
Nimmer verschuldetest, wer bezeugt das?
Wer? Aber der Ahnen Fluchgeist
Stand wohl helfend zur Seite.

Das Princip der Sache aber spricht derselbe Chor in einem früheren Gesange aus (758—772):

Denn des Gottverächters Unthat,
Sie gebiert mehrere nach, zeugt ein Geschlecht, ähnlich der Mutter.
Doch, übt die Tugend ein Haus,
Erbt auf Enkel das Heil fort.
Denn gerne zeugt Uebermuth ewigfort Uebermuth,
Der im Leid des Lebens fröhlich grünt,
Heut' oder morgen Licht in Nacht umwandelnd, wann die Stunde kommt,
Zeugt den unbezwingbar unheil'gen Gott, den Frevelmuth,
Ihn, der mit Leid finster das Haus umlagert
In der Gestalt des Vaters.

hnlich sagt der Chor der Choephoren (402—404):

Denn der Mord ruft laut die Erinys herbei,
Die anderen Fluch zu dem Fluche gebiert,
Der dem früheren Mord sich gesellte,

ıd noch in dem letzten Stücke der Trilogie, den Eumeniden (934) pricht Athene denselben Gedanken aus.

Der enge Zusammenhang der geschilderten Auffassung mit der rilogischen Composition[9]) wird am deutlichsten durch eine Vergleichung mit der Behandlungsweise derselben Mythen bei Sophokles, der diese Compositionsform aufgab. Auch bei Sophokles tödtet Orestes im Verein mit Elektra seine Mutter und deren Buhlen, aber iese That wird von allen Seiten als ein gebotener und sich von elbst verstehender Akt der Blutrache betrachtet und enthält keine eimischung von Schuld. Der Oedipus des Sophokles ist wie der es Aeschylos der Mörder seines Vaters und der Gatte seiner Mutter worden, allein in keiner der beiden Darstellungen des Dichters ird dieses unselige Verhältniss unter dem Gesichtspunkte einer in m Geschlechte sich fortpflanzenden Zerstörung des Instinkts für e verwandtschaftlichen Bande betrachtet, denn im König Oedipus sst er für die Selbstgerechtigkeit, mit welcher er, uneingedenk r Unsicherheit des Menschenlooses, durchweg sein Können und ollen für mächtig genug hält um das ihm und seinen Mitbürgern ohende Schicksal abzuwenden, und im Oedipus auf Kolonos erheint er im Lichte eines von den Göttern schwer geprüften Dulrs, der zuletzt den ersehnten Frieden findet und erhöht wird.

Schwer zu beantworten, obwohl von hohem Interesse ist die age, in wie weit Aeschylos bei der dargelegten Auffassung älteren rgängern folgte. Gewiss darf man die Geisteskühnheit des tiefnigen poetischen Denkers sehr hoch anschlagen, allein dass er e Lehre so eigenthümlicher Art auf der Bühne vorgetragen han sollte ohne dazu in den Ideenkreisen seiner Zuschauer einen knüpfungspunkt zu finden, ist doch kaum anzunehmen; freilich rd man hierbei zwei Seiten dieser Lehre, den Satz von der Beafung der Schuld durch neue Schuld und den von ihrer Verbung von den Vorfahren auf die Nachkommen, zu unterscheiden cht umhin können. Dass der erstere dem griechischen Volksbeisstsein überhaupt nicht fremd war, dafür würde ein Ausspruch s Theognis (151. 152) beigebracht werden können, nach welchem r Gott einem schlechten Manne, dem er seine Fürsorge entziehen

will, zuvörderst Hybris sendet, wenn dieser nicht in zu unsicherer Form überliefert wäre; aber viel bedeutungsvoller ist, dass er auch in der Sage verhältnissmässig früh zum Ausdruck gelangte. In den Kyprien, die als episches Gedicht wenigstens früher zu setzen sind als die ältesten Produkte der Lyrik, wurde der Ausbruch des troischen Krieges unter Anderem damit motivirt, dass Paris sich bei dem bekannten Wettstreite der drei Göttinnen durch das von Aphrodite ihm verheissene Geschenk einer schönen Frau bestimmen liess ihr vor Here und Athene den Vorzug zu geben; nimmt man hinzu, dass, wie nach den vorhandenen Darstellungen des in der Litteratur und Kunst häufig behandelten Gegenstandes nicht bezweifelt werden kann, auch diese beiden Göttinnen dem jugendlichen Hirten ihre Geschenke boten [10]), so erkennt man deutlich die Schuldverkettung. Paris fehlte, indem er der Herrschaft über Asien und dem kriegerischen Ruhme — denn jene wurde ihm von Here, dieser von Athene verheissen — die verlockende Gabe der Aphrodite vorzog; er büsst diesen ersten Fehler, indem er bei der Gewinnung des schönen Weibes Ehebruch und Verrath am Gastfreunde begeht; er büsst diesen zweiten schwereren, indem er dadurch Verderben auf sich und sein Vaterland herabzieht. Der Gedanke, der dort weiter ausgeführt war, ist von einem späteren Rhapsoden in zwei kurze Verse zusammengedrängt worden, die er in das vierundzwanzigste Buch der Ilias eingeschaltet hat und die bereits von Aristarch als ursprünglich nicht dorthin gehörig erkannt worden sind (29. 30) [11]). Von eigenthümlichem Interesse ist, wie sich hier zu der persönlichen Verletzung der beiden Göttinnen ihr Unwille über die in der Wahl des Paris sich aussprechende unmännliche Schwäche gesellt, wodurch das Motiv der Sphäre der blossen poetischen Maschinerie entrückt wird und eine sittliche Bedeutung erhält, die es geeignet macht ein Glied in der Schuldverkettung zu bilden; vielleicht liegt zugleich darin das Merkmal einer bereits nach Vertiefung ringenden Zeit. Aber Aeschylos ist auch schwerlich der erste gewesen, der den Gedanken der in einer Familie sich vererbenden Schuld fasste; denn seine Nachfolger Sophokles und Euripides kennen diesen in einer Form der Anwendung, welche von der seinigen abweicht, aber auch nicht von ihnen selbst herrühren kann, da sie die Sache nicht poetisch durchführen, sondern nur als Hintergrund ihrer Darstellungen benutzen. Beide Dichter, der erstere in der Elektra (508—515) und der letztere im Orestes (987—1012. 1546—1548), lassen die

Schuld des Pelopidengeschlechtes damit beginnen, dass Pelops des Oenomaos Wagenlenker Myrtilos tödtet um das Bekanntwerden des mit dessen Hülfe begangenen Verrathes zu verhindern, und von da an Unthat auf Unthat sich häufen, während für Aeschylos der Ursprung des Uebels in dem Ehebruche des Thyestes mit Atreus' Gattin liegt und die dadurch hervorgerufene Ermordung der Söhne jenes durch diesen der erste blutige Frevel (die πρώταρχος ἄτα nach Agam. 1192) ist [12]). Ihm kam es darauf an in dem Rahmen seiner Trilogie die in dem Geschlechte fortwuchernde Zerrüttung des Sinnes für die heiligsten Familienbande, gleichsam eine ihrer Natur nach sich vererbende sittliche Krankheit, zur Anschauung zu bringen, während in der Sage, welche er vorfand, ganz allgemein das Unrecht des Vaters als bei dem Sohne neues Unrecht zeugend betrachtet wurde. Fragt man aber, durch wen die Sage diese Gestalt gewonnen hat, was mit der anderen Frage zusammentrifft, seit wann die darin zum Ausdruck kommende Anschauung sich im nationalen Bewusstsein festgesetzt hat, so wird man, da das alte Epos sich nicht wohl so völlig von dem Standpunkte der homerischen Dichtung loslösen konnte, sie am natürlichsten auf die Lyrik zurückführen, deren Entwickelung in eine Periode höchster geistiger Spannung und wärmster Empfänglichkeit für neue ethische Ideen fiel; sehr nahe liegt es dabei an Stesichoros zu denken, weil dieser Dichter es liebte seinen Werken die Behandlung umfassender Mythencomplexe einzuverleiben und weil er nachweislich den unter dem Beistande Apollon's geführten Kampf des Orestes gegen die Erinyen kannte (Fr. 40) [13]).

Die allgemeine Vorliebe der Griechen für die Personification ist in Verbindung mit der Neigung, unheimliche Wirkungen der göttlichen Macht nicht in unmittelbare Verbindung mit dem Namen der Götter zu bringen, die Ursache gewesen, dass sie den strafenden Geist, der entweder das Verderben selbst oder die zu seiner Herbeiführung dienende neue Schuld veranlasst, unter dem Namen des Alastor oder Fluchgeistes sich vergegenwärtigten. Insbesondere leitet Aeschylos (Ag. 1501. 1507) die in den Geschlechtern fortwuchernde Schuld von ihm ab, eine Anwendung des Wortes, in der er namentlich bei Euripides (Phön. 1556. Or. 1546) Nachfolge gefunden hat; Sophokles eignet sie sich in der Weise an, dass er den Begriff der ererbten Versündigung gegen den des ererbten Unglücks zurücktreten lässt (OK. 788); anderswo werden auch andere verführende oder un-

heilbringende Einwirkungen ihm zugeschrieben, sei es dass sie ausdrücklich als zur Strafe bestimmt gefasst werden (Aesch. Hik. 415; Eur. Phön. 1593. Med. 1059. 1333) sei es dass der religiöse Glaube ihnen leicht diese Bedeutung beilegen kann (Aesch. Pers. 354; Soph. Trach. 1092. 1235; Eur. El. 979. Or. 1669. Iph. A. 878). Dass Andromache in Euripides' Troerinnen (768; vergl. Iph. A. 946) die Helena eine Tochter des Alastor und anderer bösen Dämonen nennt, ist hiernach sehr leicht erklärlich; aber die Volksphantasie vollzog auch die höchst eigenthümliche Combination, dass sie den Fluchgeist und den, der mit ihm behaftet war, gewissermaassen zu Einem Wesen sich verschmelzen liess, indem sie diesem die Bezeichnung Alastor gab, ähnlich wie Personen, die als Werkzeuge der Erinyen das Verderben herbeiführen, von den Tragikern hin und wieder selbst Erinyen genannt werden (s. S. 153). In solchem Sinne spricht bereits in den Eumeniden des Aeschylos (236) Orestes von sich als dem Alastor, und auf der attischen Rednerbühne dient der Ausdruck geradezu als Scheltwort für einen schlechten Menschen (Dem. 18, 296. 19, 305). Zwischen den beiden so entstandenen Bedeutungen wusste eine Mischung von Witz und Aberglauben in sehr merkwürdiger Weise eine Brücke zu schlagen, indem man, wenn man Grund hatte ein Haus oder ein Land als von einem Alastor heimgesucht anzusehen, diesen in einer bestimmten Person verkörpert dachte. So kam man in Athen einmal dahinter, dass der im Hause des reichen Hipponikos sich umtreibende Fluchgeist eigentlich sein Sohn sei (Andok. 1, 130), und so entdeckte eine Himeräerin, welche den Fluchgeist Siciliens im Traum erblickt hatte, die Züge desselben hinterher in dem Antlitz des Tyrannen Dionysios (Schol. Aeschin. 751). Erinnert dies alles einigermaassen an die Art, in welcher wir einen bösen Menschen einen leibhaftigen Teufel nennen oder auch davon reden, dass ein bestimmtes Gesicht uns die Möglichkeit gewähre uns den Teufel vorzustellen, so ist es danach auch weniger wunderbar, dass die umgekehrte Uebertragung vorkam. Das Wort Aliterios, welches eigentlich und ursprünglich den Frevler bezeichnet, ist in der Sprache der Redner zum Ausdruck für den Fluchgeist geprägt worden (vergl. oben S. 149) und erscheint so z. B. in der Erzählung des Andokides von den Vorgängen im Hause des Hipponikos sowie in mehreren Erwähnungen der den Mörder verfolgenden Rachegeister bei Antiphon; auch ist es in Folge dessen nur natürlich, dass, wo es von Personen gebraucht wird, der Gedanke ihrer Unreinheit neben dem ihrer Schuld stark mit durchscheint (z. B. Ar. Ri. 445; Thuk. 1, 126, 11; Lys. 13, 79).

Die Zurückführung des schlechten Handelns auf eine Trübung des Verstandes, welche der griechischen Anschauung überhaupt gemäss ist und besonders da vielfach anklingt, wo göttliche Einwirkung die letzte Ursache bildet, lässt sich im Grunde auf doppelte Weise betrachten, entweder so, dass der thörichte Mensch die daraus erwachsenden Folgen vergisst, oder so, dass der für das gereifte Urtheil sonst feststehende Unterschied zwischen Gut und Böse ihm entschwindet. Die erstere Auffassung liegt dem in den homerischen Gedichten und den Werken und Tagen des Hesiodos mehrfach vorkommenden Vorwurfe zu Grunde, dass die Frevler an die Opis der Götter nicht denken, die letztere hat ihren bezeichnendsten Ausdruck in einem Chorgesange der Antigone des Sophokles gefunden, in welchem mit Bezugnahme auf die Schicksale des Labdakidenhauses gesagt wird, das Schlechte erscheine dem gut, dem ein Gott den Sinn verwirre (620—624); in weniger bestimmter Form wird derselbe Gedanke in einem von dem Scholiasten zu dieser Stelle erhaltenen Bruchstück eines unbekannten Tragikers erkennbar, in dem es heisst, wenn die Gottheit einem Manne Uebles bereiten wolle, so schädige sie ihm zuerst den überlegenden Sinn. Der Chor der Antigone beruft sich bei jenem Ausspruche auf einen Satz alter Weisheit und hat dabei aller Wahrscheinlichkeit nach Verse des Theognis (402—406) im Auge, die unbefangen betrachtet nicht die Verwechslung des Unrechten mit dem Rechten, sondern die des Schädlichen mit dem Nützlichen als Folge der von der Gottheit bewirkten Bethörung darstellen; der Doppelsinn der Worte, die wir durch gut und schlecht übersetzen, kam bei ihnen einem Missverständnisse zu Hülfe, welches die in solchen Dingen sehr frei schaltende moralische Reflexion durchaus nicht vermied. Allein dass das Bewusstsein diese beiden Seiten der Auffassung immer streng aus einander gehalten hat, ist weder nachweisbar noch wahrscheinlich.

Die Mischung des Intellektuellen mit dem Moralischen aber, welche hierin wie in so vielem Anderen ihren Ausdruck findet, liegt insbesondere auch dem namentlich bei Homer mehrfach vorkommenden und von Neueren gern behandelten [14]) Begriffe der Ate zu Grunde, mit dem sich fast die umgekehrte Wandlung vollzieht wie mit dem der Erinys, welche in den zwei im Obigen (S. 240) angeführten Stellen Homer's ebenso wie in einer der Choephoren des Aeschylos (403) als Spenderin der Ate genannt, einmal im Agamemnon dieses Dichters (1433) als gleichbedeutend mit der Ate verbunden wird. Denn die letztere bezeichnet ursprünglich jede Art des Verderbens, wird aber

mit Vorliebe von der zu fehlerhaften Handlungen hinreissenden Sinnesbethörung und den aus derselben entspringenden Folgen gebraucht. Wie in dem Worte jene Handlungen und diese Folgen zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfliessen, erkennt man sehr deutlich aus einer Stelle der Ilias (24, 480), die den Zustand eines in fremdem Lande Zuflucht suchenden Mörders beschreibt, und einer der Odyssee (21, 302), die von dem Kentauren Eurytion erzählt, welcher die den Lapithen zugefügte Ungebühr durch den Verlust seiner Ohren und seiner Nase büssen musste; seinen vollen Inhalt aber enthüllen zwei allegorische Partieen der Ilias. In der einen, im neunten Buche (502—511), malt Phönix, um dem Achilleus das Wünschenswerthe der Versöhnung an das Herz zu legen, aus, wie die Ate in ihrer Schnelligkeit Allen voraneilt, wie die Bitten, die Töchter des Zeus, lahm und runzelig ihr nachfolgen und den von ihr angerichteten Schaden wieder heilen, wie sie aber, wenn sie auf hartnäckige Weigerung stossen, bei ihrem Vater erwirken, dass die Ate die Begleiterin des Unversöhnlichen bleibt und er Strafe leidet: auch hier ist die unmittelbare Vereinigung des Unrechts mit dem aus ihm entspringenden Schaden im Ausdruck sehr fühlbar. Die zweite Partie, im neunzehnten Buche (91—136), gehört jenem auf Entschuldigung des Begangenen berechneten Vortrage Agamemnon's an, der im Obigen bereits erwähnt wurde. Hier wird die Ate als eine Tochter des Zeus dargestellt, der nichts widerstehen könne und deren Macht der König der Götter selbst einmal erlegen sei, indem er von Here getäuscht ihr ein Versprechen gab, das sie dann in einem seiner Absicht nicht entsprechenden Sinne missbrauchte; es charakterisirt den Geist der ganzen Auseinandersetzung, dass dieser Akt der Unbesonnenheit der zum Unrecht verführenden Bethörung gleichgestellt wird. Bemerkenswerth ist hierbei, wie der Begriff der Täuschung auch in zwei anderen Stellen der Ilias (2, 111. 8, 237) anklingt, in denen das Wort zunächst die Bedeutung des thatsächlichen Nachtheils hat, indem es die Schädigung bezeichnet, die Zeus dem Agamemnon in seiner Stellung als Heerführer durch Nichtgewährung des erhofften Sieges über die Troer zugefügt hat. Uebrigens kann auch der Mensch bei dem Menschen Ate bewirken; daher sagt Dolon, der sich von Hektor durch das Versprechen der Rosse des Achilleus zu seinem nächtlichen Kundschafterdienste hat bestimmen lassen, entschuldigend zu Odysseus, Hektor habe ihm durch vielfache Ate den Sinn verwirrt (*πολλῇσίν μ' ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ*, Il. 10, 391). Ja, selbst der Gedanke der bloss physischen

Betäubung ist von dem Worte nicht ausgeschlossen, wie die Schilderung des Todeskampfes des Patroklos im sechszehnten Buche der Ilias (805) beweist. Andrerseits aber fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen der Begriff der Ate gebraucht wird ohne dass dadurch die Schuld verringert werden soll; so verlangt Achilleus unmittelbar nach der ihm widerfahrenen Beleidigung im ersten Buche der Ilias (412), Agamemnon solle seine Ate einsehen; so erkennt Agamemnon selbst im neunten Buche (115) dem Nestor gegenüber reumüthig diese Ate an; so spricht Helena im sechsten (356; vergl. Od. 4, 261) von ihrer eigenen Ate und der des Alexandros; in gleichem Sinne ist im vierundzwanzigsten (28) von der des Alexandros mit Bezug auf sein Verhalten gegen die drei Göttinnen die Rede. Das Verbum aber, von welchem dieses Substantiv abgeleitet ist, — *ἀᾶν* — schliesst sich in der Bedeutung des Schädigens, Bethörens oder Betäubens den verschiedenen Anwendungen desselben auf das vielgestaltigste an und kann sowohl auf den berückenden Gott als auf schädigende Menschen als auf betäubenden Schlaf oder Wein bezogen werden. Wie sehr es mit dem Substantiv die Zusammenfassung der Verfehlung mit ihren Folgen zu einer einzigen Vorstellung gemein hat, geht am klarsten aus zwei Stellen hervor, in denen es wie auch sonst nicht selten in medialer oder passivischer Form von dem Opfer der Bethörung gebraucht wird, einer der Odyssee, nach welcher Aias durch eine vermessene Rede seine Rettung durch Poseidon verwirkte (4, 503—509), und einer des homerischen Hymnos auf Aphrodite (253), wo die ganz wie eine Sterbliche empfindende und redende Göttin sich selbst anklagt, dass sie in ihrer Verblendung sich dem Anchises hingab und dadurch ihr Ansehen bei den Göttern einbüsste. In den nachhomerischen Perioden tritt die moralische Beziehung des Wortes allmählich zurück, ohne jedoch aus dem Gebrauche zu verschwinden. In den Werken und Tagen des Hesiodos findet es sich zweimal (231 und 413) im Sinne eines materiellen Nachtheils, der jedoch auch hier kein unverschuldeter ist; an zwei anderen Stellen (216 und 352) ist damit ganz wie bei Homer so häufig die Verfehlung in Verbindung mit ihren Folgen gemeint; der gleiche Sinn liegt der Anwendung in einer Stelle des Schildes des Herakles (93) zu Grunde, wo erwähnt wird, dass Iphikles sein Verhalten gegen Eurystheus hinterher zu bereuen Anlass hatte, und es nur an einer Andeutung darüber fehlt, worin dieses Verhalten bestand. Selbst dass die personificirt gedachte Ate in der Theogonie (230) als Gefährtin der Ungesetzlichkeit genannt wird, lässt dieselbe

Anschauung erkennen. Solon sagt in den Ermahnungen an die Athener (36), die Wohlgesetzlichkeit entkräfte die Hybris und mache die spriessenden Blüten der Ate verwelken, wo die Zusammenfassung des Unrechts mit seinen Folgen ebenso deutlich ist wie bei Homer; für die Verse seiner Ermahnungen an sich selbst (75. 76), in welchen es heisst, aus der Verfolgung des Gewinnes erwachse den Menschen Ate, und wenn Zeus diese zur Busse sende, so treffe sie abwechselnd den einen und den andern, ist die gleiche Auslegung wenigstens möglich. In demselben Sinne wird der Begriff der Ate in dem bekannten delphischen Spruche, der Bürgschaften wideräth (*ἐγγύα· πάρα δ' ἄτα*), und mehrmals bei Pindar (Ol. 1, 57. Ol. 11, 37. P. 2, 28. P. 3, 24. N. 9, 21) angewandt; bei Theognis liegt in dem Substantiv der Gedanke des blossen Nachtheils (103. 119. 133), während das von ihm abgeleitete Adjektiv die Bedeutung des Wahnsinns annimmt (433. 634). Von den attischen Tragikern ist es Aeschylos, bei welchem das Wort am häufigsten die Bedeutung der mit der Strafe verketteten Schuld hat, und zwar namentlich in denjenigen Werken, deren Gegenstand die in alten Heldengeschlechtern fortwirkende Verschuldung und Sühnung bildet, den Sieben gegen Theben und der Orestestrilogie, während es bei Sophokles und Euripides viel gewöhnlicher das blosse Unheil bezeichnet, in einzelnen Fällen auch die Beziehung auf eine von den Göttern bewirkte Sinnesbethörung annimmt. In der Prosa und bei Aristophanes findet sich das Wort nur äusserst selten; die späteren Epiker haben seinen Gebrauch dem Homer abgelernt und folgen ihm darin [15].

Mit dem Gedanken der Ate nahe verwandt ist der der Apate oder Täuschung, wie besonders eine Stelle in Aeschylos' Persern (93) zeigt, in welcher von der trügerischen Apate des Gottes die Rede ist; nur lässt der Ursprung der Benennung schliessen, dass darin das Moment der intellektuellen Störung noch mehr in den Vordergrund tritt. Die Phantasie der Griechen hat sie zu einer allegorischen Gestalt verdichtet, welche zuerst in der Theogonie des Hesiodos (224) Erwähnung fand, später von Apelles in dem grossen Bilde der Verleumdung als Nebenfigur benutzt wurde (Lukian üb. d. Verleumd. 5), aber zuweilen auch gleich ähnlichen Personificationen wie Wuth, Uebermuth, Trunkenheit, Neid und anderen auf der attischen Bühne auftrat (Poll. 4, 142). Ueber den Sinn, in welchem dies geschah, belehren uns zwei mit Namensinschriften versehene Vasenbilder, deren Motive augenscheinlich der Tragödie entnommen sind. Auf der Te-

reusvase des Museums zu Neapel tritt dem Tereus, der im Begriffe ist die Philomele zu schänden und ihr dann die Zunge auszuschneiden, Apate entgegen, zur Andeutung, dass sie es ist, die ihn zu seiner entsetzlichen Handlungsweise verführt; auf der Dariusvase desselben Museums steht sie, wenigstens nach der wahrscheinlichsten Lesung der Namensinschrift, mit zwei angezündeten Fackeln vor der zum Angriff auf Hellas bereiten Asia, welche ihrer Rede begierig lauscht. In beiden Fällen ist nicht eine durch Andere verursachte Täuschung, sondern die durch die eigenen Leidenschaften hervorgerufene Berückung des Sinnes, also etwas der durch göttliche Einwirkung sich vollziehenden Verführung wenigstens sehr Aehnliches, gemeint. Das Erscheinen in dem Gemälde des Apelles widerspricht diesen Analogieen nicht. Hier befindet sich auf der einen Seite der Mann, der den verleumderischen Worten sein Ohr leiht, in Verbindung mit der Unwissenheit und dem Argwohn, auf der gegenüberstehenden tritt als Begleiterin der Verleumdung zusammen mit dem Neide und der Nachstellung die Apate auf, d. h. sie gehört zu den Faktoren, welche die Seele des Verleumders beherrschen, sie umnachtet seinen Sinn ebenso wie in der Darstellung jenes Vasenbildes die des Tereus. Reue und Wahrheit aber, welche im Hintergrunde sichtbar werden, haben ihre Beziehung gleichmässig auf den Verleumder und auf seinen willigen Hörer [16]). Der Apate verwandte allegorische Gestalten, welche die wahnsinnige Wuth des verirrten Geistes verkörpern, wie Lyssa, Mania, Oestros, sind in Nachahmung der Tragödie auf Vasenbildern der späteren Zeit gleichfalls oft zur Darstellung gebracht worden, zuweilen mit, häufiger ohne Namensbeischrift, und im letzteren Falle kann natürlich die Deutung leicht zweifelhaft sein, zumal da hin und wieder auch der Gedanke an die Erinys nicht fern liegt [17]).

Aus dem bisher Erörterten würde man freilich sehr mit Unrecht folgern, dass Verstandesverkehrtheit und Schlechtigkeit ohne Weiteres als gleichartig und gleichwerthig angesehen wurden, vielmehr ist für die moralische Schätzung der Unterschied der sittlichen Verirrung von der blossen Thorheit bestimmt genug: zeigt sich dies doch schon an der Form, in welcher der Gedanke einer zur Herbeiführung der göttlichen Strafe dienenden Verblendung bei den attischen Prosaikern gewöhnlich auftritt, denn danach ist dieselbe zwar ein Symptom früherer Schuld, enthält aber meistentheils kein Merkmal neuer Verschuldung. Auch fallen die unfreiwilligen und die freiwilligen Verfehlungen für das Urtheil streng aus einander. Auf der starken

Empfindung hierfür beruht die eigenthümliche Schärfe, mit welcher Antiphon in seiner dritten Tetralogie (*α*, 7) die dem Tode verfallene Seele des Mörders als eine, aus deren Ueberlegung die That hervorging, — *βουλεύσασα ψυχή* — bezeichnet. In der Rede über den Mord des Herodes (92) sagt derselbe: „Ausserdem verlangen die freiwilligen Verfehlungen Verzeihung, die unfreiwilligen aber verlangen sie nicht, denn die unfreiwillige Verfehlung, ihr Männer, ist Sache des Schicksals, die freiwillige aber Sache der Sinnesart"; ebenso sagt Demosthenes in der Rede gegen Timokrates, der eine seinen Vorschlägen entgegenstehende Gesetzesstelle verheimlicht hatte (49): „Denn diejenigen, welche unfreiwillig gefehlt haben, haben Anspruch auf Verzeihung, nicht diejenigen, welche Hinterlist geübt haben, worauf du jetzt ertappt worden bist." Von Agesilaos wird in der Lobschrift auf ihn (11, 9) berichtet, er habe es für ein grösseres Unglück erklärt mit Wissen als ohne Wissen das Gute zu vernachlässigen, Euripides aber hat die Anschauung, nach welcher die richtige Einsicht das richtige Handeln ohne Weiteres zur Folge hat, mit einer gewissen Geflissentlichkeit an mehreren Stellen seiner Dramen bekämpft. So lässt er im Hippolytos (376—382) die Phädra sagen, nicht die Beschaffenheit der Gnome sei für die Menschen die Ursache des schlechten Handelns, sondern viele haben die rechte Einsicht, aber man führe das Gute, das man als solches erkenne, theils durch die Trägheit theils durch die Lust bestimmt nicht aus: mit offenbarer Absicht werden hier die Ausdrücke, in denen sonst die Verbindung des Intellektuellen und des Moralischen liegt (*γνώμη* und *εὖ φρονεῖν*, s. S. 157), ausschliesslich auf das Intellektuelle bezogen. Aehnlich heisst es in einem Bruchstück der Antiope desselben Dichters (221), dass viele, obwohl die richtige Einsicht habend — *φρονοῦντες* —, unter dem Einfluss ihrer Freunde der Gnome nicht folgen wollen, und in seinem Chrysippos sagte Laios (837), obwohl er die Gnome habe, so überwältige ihn die Natur, ein Ausspruch, mit welchem der weitere (838) zusammenhing, es sei ein gewaltiges Uebel für die Menschen, wenn man das Gute kenne, aber von ihm keinen Gebrauch mache. Dieselbe Anschauung, in deren poetischer Verwerthung Euripides an zwei Römern, Ovid (Metamm. 7, 20) und Seneca (Hippol. 177—180) Nachahmer gefunden hat, gelangt in den Worten seiner Medea (1078—1080) zum Ausdruck:

> Wohl seh' ich ein, welch Greuel ich vollbringen will,
> Doch stärker ist als meines Willens Kraft der Zorn,
> Der stets des Schlimmsten bei den Menschen Ursach ist.

Und obwohl er sie in etwas polemischem Tone zur Geltung zu bringen nöthig fand, hatte er doch die Mehrzahl seiner Landsleute darin zu Anhängern, denn Platon, der den entgegengesetzten Standpunkt vertritt, klagt im Protagoras (352 d) über den Irrthum der meisten Menschen, welche behaupten, man könne trotz der vorhandenen Erkenntniss des Guten und der Möglichkeit es auszuführen dennoch nicht den Willen haben es zu thun.

Auch war es nicht etwa bloss eine verhältnissmässig späte ethische Reflexion, welche die Griechen zu dieser Einsicht führte; vielmehr war trotz der Unvollkommenheit ihrer Terminologie in der Unterscheidung des intellektuellen und des moralischen Gebietes das Gefühl in ihnen von jeher lebendig, dass es noch eine andere Wurzel des Widerstrebens gegen das Gute giebt als die Verdunkelung der Einsicht. Wenn sie nach dem, was früher erörtert wurde, zumal in älterer Zeit eine der wichtigsten Forderungen in dem durch Aidos ausgedrückten Bestreben erblickten weder die Mitmenschen noch die Götter noch die ewigen Gesetze der Weltordnung zu verletzen, so ist es nur folgerecht, dass ein hiermit in Widerspruch stehendes, die dem Menschen in allen diesen Verhältnissen gesetzten Schranken nicht achtendes Trachten ihnen im äussersten Maasse anstössig war. Ein solches Trachten nun, das selbstverständlich nicht die Aeusserung eines blossen Irrthums ist, sondern in Gesinnung und Willen des sich auf sich stellenden Ich wurzelt, nannten sie Hybris, gleichviel ob dasselbe als Frevel gegen die Götter, als Mangel an Ehrerbietung gegen Höherstehende, als Mangel an Schonung gegen Gleichstehende oder Hülfsbedürftige, als Hinübergreifen in eine fremde Rechtssphäre, als Hinwegsetzen über Sitte und Gesetz oder als Versuch gegen die Naturbedingungen des Daseins anzukämpfen auftrat, und in ihm sahen sie das eigentliche sittliche Uebel. Unter diesen Begriff fallen die Verirrungen jener mythischen Gestalten, denen die alte Sage zuerst ihren Strafort in der Unterwelt anwies, die an einer Göttin sich vergreifende Lust des Tityos, die durch die Gemeinschaft des Zeus noch nicht befriedigte Unersättlichkeit des Tantalos, die immer auf Neues sinnende Ruhelosigkeit des Sisyphos (s. oben S. 97. 98). Und was hier gewissermaassen an den Typen der Menschennatur zur Anschauung gebracht wird, das begegnet uns nicht minder in dem Thun solcher Personen, welche die Dichtung mit individuelleren Zügen ausgestattet hat; denn Hybris üben die Freier in der Odyssee, welche das Gut des Königs von Ithaka verprassen, seine Leute misshandeln und sich mit besonderer Frechheit an Fremden und Bettlern

vergreifen; Hybris ist das Gebahren des Aias, der, von Poseidon aus Seegefahr errettet, sich rühmt wider den Willen der Götter den Wogen entronnen zu sein (Od. 4, 504); Hybris liegt in dem Verhalten des Agamemnon, der das dem Achilleus zugesprochene Ehrengeschenk für sich verlangt. Auch die attische Gerichtssprache nannte Hybris die Verletzung eines Mitbürgers oder eines seiner Angehörigen durch thätliche Misshandlung oder Missbrauch der Person [18]). Dass in diesem Sinne ebensowohl der Sklave wie die Gattin oder der Sohn des Anderen Gegenstand der Hybris sein konnte, lässt erkennen, wie es dabei wesentlich auf das Hinübergreifen über die eigene Rechtssphäre ankommt; zugleich ist die Hervorhebung der Absichtlichkeit als eines der hauptsächlichsten Merkmale des Begriffes in einer Stelle der Rede des Demosthenes gegen Meidias (42—44) von Bedeutung. Aber auch ein Andere verletzender und die Götter herausfordernder Luxus erschien dem Griechen als Hybris: daher jene bei Besprechung der Aidos (s. S. 177) berührte Scheu des Agamemnon bei Aeschylos die am Eingange seines Pallastes zu seinem Empfange ausgebreiteten Teppiche zu betreten. Ganz ähnlich wurde Hybris in der Stellung eines orientalischen Königs empfunden, der eine höhere Achtung für sich in Anspruch nahm als alle übrigen Menschen: hierfür ist Xerxes der im allgemeinen Bewusstsein lebende Typus geworden. Alles dieses hängt mit dem der Nation tief eingewurzelten Sinne für das Maass auf das engste zusammen, dem der gern citirte Satz „Maass ist das beste“ und der im delphischen Tempel angebrachte Spruch „nichts zu sehr“ (Pl. Charm. 165 a) seinen unmittelbarsten Ausdruck gaben, der sich nicht minder aber auch in der gesammten Richtung ihres künstlerischen Schaffens offenbart; denn auf dem sittlichen Gebiete ist die Ueberschreitung des Maasses, an das der Mensch gebunden ist, Hybris. Ja, auch das ethische System des Aristoteles folgt derselben Grundauffassung, wenn es jedes Uebermaass nach der einen oder andern Seite hin für einen Fehler erklärt und in dem Vermeiden desselben durch Bewahrung der rechten Mitte die Tugend erblickt. Insofern hat der Gedanke der Hybris eine specifisch nationale Seite, allein anderntheils berührt er sich doch auch mit der Auffassung der Sünde, welche die christliche Theologie ausgebildet hat, denn zum Wesen der Hybris gehört, dass sie das Ich zum Centrum zu machen und von den Bedingungen seines und alles Daseins loszureissen sucht. Der Grösse des Widerwillens, den sie in allen ihren Erscheinungen einflösste, gaben die Griechen gern in starken Worten Ausdruck.

„Hybris muss man mehr löschen als eine Feuersbrunst“ ist ein Satz des alten Philosophen Heraklit (Diog. L. 9, 2). „Hybris sendet der Gott zuerst einem schlechten Manne, dem er keine Beachtung schenken will“ sagt Theognis (151. 152). Von der Hybris sagt der Chor im König Oedipus (873 fgg.), sie bringe den Tyrannen hervor, und wenn sie sich mit Vielem erfüllt habe, was weder gezieme noch nütze, so stürze sie plötzlich von der Höhe in den Abgrund; bald darauf (883—886) beschreibt er ihre Aeusserungen und schildert den von ihr beherrschten als einen solchen, der in Handlung und Rede verachtend einherwandelt, weder die Dike fürchtend noch die Tempel der Götter verehrend. Eine ähnliche Auffassung liegt den Worten des Sehers Kalchas im Aias des Sophokles (760) zu Grunde, dass der durch die Hand der Götter in schweres Missgeschick falle, der in menschlicher Natur geboren doch auf Höheres sinne als Menschen zieme, und entsprechend sagt Kyros bei Xenophon in seinem letzten Gebete an die Götter (Kyrop. 8, 7, 3), er habe im Glücke niemals über das dem Menschen Geziemende hinaus getrachtet. Von der Empfindung, mit welcher die Hybris auch in jenem juristischen Sinne betrachtet wurde, giebt Demosthenes ein bemerkenswerthes Zeugniss, wenn er in der Rede gegen Meidias (46) sagt: „denn es giebt, wahrlich, es giebt, o athenische Männer, unter Allem nichts Unerträglicheres als Hybris und nichts, worüber zu zürnen euch mehr geziemt.“ Näher motivirt dies eine etwas spätere Stelle (72), in welcher es heisst: „Denn nicht der Schlag bewirkte den Zorn, sondern die Entehrung, und nicht sowohl geschlagen zu werden ist für die Freien schrecklich, obwohl es schrecklich ist, als dass es mit Hybris geschieht. Denn Vieles thut der Schlagende, o athenische Männer, was der Erduldende zum Theil einem Andern nicht einmal erzählen kann, durch seine Haltung, durch seinen Blick, durch seine Stimme, wenn er als ein Hybris Uebender, wenn er als ein gegenwärtiger Feind, wenn er mit Faustschlägen, wenn er auf die Schläfe schlägt. Dies regt auf, dies bringt Menschen, die nicht gewöhnt sind misshandelt zu werden, ausser sich. Niemand, o athenische Männer, kann durch Erzählung hiervon das Schreckliche den Hörern so vor Augen stellen, wie bei dem wahren Geschehen dem Erduldenden und den Zuschauenden die Hybris in ihrer leibhaftigen Gestalt erscheint.“ Die zuletzt mitgetheilten Worte zeigen deutlich, wie das Wesentliche der Hybris auch bei dieser Form in der Gesinnung liegt und wie ihr Empörendes durchweg daraus entspringt.

Indessen würde man der griechischen Volksanschauung eine Consequenz zutrauen, welche sie nicht besass, wenn man voraussetzen wollte, dass sie alle Sünde stets mit Bewusstsein aus der Hybris ableitete; vielmehr werden auch der Neid und der Zorn gern als ursprüngliche Regungen der Menschenbrust betrachtet, die die Verfehlung mit Nothwendigkeit hervorbringen und von denen jener vorzugsweise die Reinheit des Willens zerstört, dieser vorzugsweise die Besonnenheit des Entschlusses trübt.

Dass die Neigung zum Neide mit der geistigen Organisation der Griechen auf das engste verwachsen war, ist schon bei einer früheren Gelegenheit berührt worden. Die aus jenem Sinne für Maass, der ihnen die Hybris so widerwärtig machte, entspringende Abneigung gegen jedes Zuviel hatte zugleich die Folge, dass hervorragendes Glück Anderer ihnen ein beängstigendes Gefühl erweckte, welches sehr leicht in Neid umschlug: schrieben sie doch auch den Göttern Neid zu, wenn sie die längere Fortdauer solchen Glückes als den Gesetzen der Weltordnung widerstreitend nicht duldeten. Da hierzu noch kam, dass das selbst in die nächsten persönlichen Beziehungen übertragene Streben Andere zu übertreffen, das für sie einen so wichtigen Sporn der Thätigkeit bildete, sie sehr häufig verhinderte mit harmloser Freude auf fremde Vorzüge zu blicken, so vereinigte sich Alles ihnen den Neid als eine der natürlichsten menschlichen Regungen erscheinen zu lassen, noch unmittelbarer entstehend als die Hybris, deren Hervortreten mehr durch besondere Anlässe bewirkt wird. Mit Hervorhebung dieses Verhältnisses stellt der Perser Otanes beide in seiner Rede über die drei Verfassungsformen bei Herodot (3, 80) als die hauptsächlichsten Triebfedern des sittlichen Verderbens zusammen, indem er von dem Alleinherrscher sagt: „denn auch den besten von allen Männern, der zu dieser Herrschaft gelangt, versetzt sie ausserhalb der gewohnten Gesinnung, denn es entsteht in ihm Hybris in Folge des vorhandenen Glückes, Neid aber ist dem Menschen ursprünglich angeboren, und wenn der Mensch diese beiden hat, so hat er alle Schlechtigkeit, denn vieles Frevelhafte thut er von Hybris, vieles Andere aber von Neid erfüllt.“ Durch den Mund eines andern Persers, des Achämenes, stellt derselbe Schriftsteller (7, 236) den Neid als einen sehr allgemein verbreiteten Nationalfehler der Griechen hin, und für die Wahrheit seiner Behauptung legen ihre Geschichte und ihre Litteratur überall Zeugniss ab. Wie leicht der durch das Trachten nach Auszeichnung geweckte Neid zur Verleum-

.ung Anderer führe, dadurch aber den Nebenbuhler entmuthige und o den in dem Wetteifer liegenden Sporn der Anstrengung selbst hinregnehme, wie häufig in anderen Fällen der aus der Ehrsucht stammende Neid selbst zu Mordthaten verleite, davon spricht Platon in wei bemerkenswerthen Stellen der Gesetze (5, 731 a. 9, 870 c). Von hnlicher Grundauffassung ausgehend, aber zugleich von dem Streben geleitet die Sphären des Neides und des Wetteifers von einander abzuösen, sagt Plutarch in der Schrift über den Nutzen der Feinde (92 c), ver bloss das Gelingen seines Nebenbuhlers in das Auge fasse, werde ladurch leicht zu trägem und unthätigem Neide veranlasst, wer aber uf seine Thätigkeit blicke, finde darin eine Triebfeder der Nachhmung und der eigenen Anstrengung. In der über den Fortschritt n der Tugend (82 b) führt dieser Schriftsteller in bezeichnender Weise Veid, Bosheit, Kleinlichkeit und Genusssucht als die hauptsächlichen Beispiele von die Seele schändenden Eigenschaften auf; damit ist eine Bemerkung in den Vorschriften über das Hören der Dichter 39 d—40 a) zu verbinden, dass der fördernde Einfluss dichterischer Werke gänzlich zerstört wird, wenn man ihrem Urheber mit Neid uf seine Gaben statt mit unbefangener Empfänglichkeit entgegenkommt.

Demgemäss äussert sich denn auch der Abscheu vor dem Neide uf das mannigfaltigste. Von Periander soll der Spruch herrühren: „sei gegen niemand neidisch" (Stob. 38, 51). Eine Sentenz, welche on Porphyrios (L. d. Pyth. 42) dem Pythagoras beigelegt wird und elche das leicht zu erwartende Verhalten des unterliegenden Mitbeerbers in einem Wettkampfe gegen seinen glücklichen Nebenbuhler ennzeichnet, lautet: „an einem Kranze nicht rupfen": nach Welcker's lerdings nicht über jeden Zweifel erhabener Deutung hat sie zu nem Vasenbilde Anlass gegeben, auf dem der als Jüngling dargeellte Neid einer den Sieger bekränzenden Nike eine Feder aus m Flügel zieht [19]. In den Troerinnen des Euripides (768) stellt ndromache den Neid mit dem Alastor, dem Morde und dem Tode usammen und giebt diesen die Entstehung der Helena Schuld, rechnet n also zu den verderblichsten Grundstoffen des Daseins. In einem haltenen Bruchstück Menander's (528) wird der Neid für das hlimmste von allen Uebeln, das den Menschen völlig verzehrt, und r die unheilige Stimmung einer schlechten Seele erklärt, und Aeusseungen in ähnlichem Sinne waren bei den Dichtern überhaupt so häufig, dass Stobäos im achtunddreissigsten Kapitel seines Antholo-

gion eine sehr zahlreiche Auswahl davon zusammenstellen konnte. Demosthenes hält in der Rede gegen Leptines (139—141) den Athenern vor, wie man es ihnen als eine Handlung elenden Neides auslegen würde, wenn sie sich bestimmen liessen die verdienten Bürgern und ihren Nachkommen gewährten Freiheiten wieder zurückzunehmen, und sagt: „Man muss aber mit Einem Wort allen Vorwürfen zu entgehen suchen, diesem aber von allen am meisten, o athenische Männer. Weshalb? Weil der Neid in jeder Beziehung ein Zeichen von Schlechtigkeit der Naturanlage ist, und es keinen Grund giebt, aus welchem der damit Behaftete der Verzeihung theilhaftig werden könnte. Dann aber giebt es auch keinen Vorwurf, von dem unsere Stadt sich ferner hält als von dem neidisch zu erscheinen, indem sie sich alles Schimpflichen enthält." In der weiteren Ausführung dieses Satzes wird die Freigebigkeit Athen's in seinen Belohnungen an verdiente Männer als Beweis von Gerechtigkeit, Tugend und Hochherzigkeit geltend gemacht und so die genannten Eigenschaften in unmittelbaren Gegensatz zu einer neidischen Sinnesart gestellt.

Freilich, so scharfem Tadel der Neid unterlag, so häufig war er: erklären doch hervorragende Geister unter den Griechen die gerechtere Anerkennung, welche Männern einer fernen Vorzeit oder vielleicht auch kürzlich verstorbenen zu Theil wird, mit Vorliebe aus der missgünstigen Empfindung, welche sich an die Mitlebenden heftet. In diesem Sinne sagt Isokrates im Euagoras (6): „Wer aber möchte jetzt nicht muthlos werden, wenn er sieht, wie die zur Zeit des troischen Krieges und noch jenseits derselben Lebenden besungen und in Tragödien gefeiert werden, aber voraussieht, wie er selbst, auch wenn er die Tugenden jener übertrifft, niemals solcher Lobsprüche gewürdigt werden wird? Die Ursache hiervon aber ist der Neid, welcher bloss das Gute hat, dass er für die ihn Hegenden das grösste Uebel ist. Denn so grämlich sind Manche, dass sie lieber diejenigen preisen hören, von denen sie nicht wissen ob sie gelebt haben, als diejenigen, von denen sie selbst Gutes erfahren haben." Und Perikles sagt in der Leichenrede bei Thukydides (2, 45, 1): „Neid aber tritt den Lebenden wegen der vorhandenen Nebenbuhlerschaft entgegen; was aber nicht mehr im Wege ist, hat in unangefochtenem Wohlwollen seine Ehre dahin," ein Gedanke, den sein Nachahmer Alkibiades in der ihm von dem Geschichtsschreiber in den Mund gelegten Rede (6, 16, 5) in etwas anderer Form wiederholt. Damit stimmen die Worte des Demosthenes in der Rede über die Krone (315) überein: „Wer

unter Allen weiss nicht, dass an alle Lebenden sich ein grösserer oder geringerer Neid heftet, die Verstorbenen aber selbst von ihren Feinden keiner mehr hasst?“ sowie die in der Rede über die Truggesandtschaft (313): „die Lobsprüche wegen ihrer edlen Thaten sind das eigene Besitzthum der auf diese Weise Gestorbenen, denn selbst der Neid tritt ihnen dann nicht mehr entgegen.“ Der gleiche Gedanke hat in erhaltenen Versen des Tragikers Mimnermos (Neopt. 1) und des Komikers Timokles (Fr. 31) Ausdruck gefunden und kehrt bei späteren griechischen Schriftstellern noch mehrfach wieder [20]). Hiernach ist es kaum überraschend, dass der Alltagsgrieche selbst auf des besten Freundes Glück nur mit einer gemischten Empfindung blicken konnte und dass es ihm viel leichter wurde seinen Leiden als seinen Freuden Theilnahme zu schenken. Hierüber belehrt uns namentlich Isokrates, der bei Gelegenheit der Rathschläge in Betreff der Wahl der Freunde, welche er dem Demonikos giebt, unter anderem ausspricht (26): „Viele leiden mit ihren Freunden, wenn sie im Unglück sind, sind aber neidisch gegen sie, wenn sie sich wohl befinden.“ Ebenso sagt der Agamemnon des Aeschylos (832—837):

Nur wenig Menschen eigen ist die Sinnesart,
Neidlos den Freund zu ehren, der im Glücke wohnt.
Denn wo der Abgunst feindlich Gift am Herzen sitzt,
Da schafft es zwiefach herbe Qual dem Krankenden:
Er fühlt vom eignen Ungemach sich schwer gedrückt
Und jammert, dass er sehen muss das fremde Glück.

Die taurische Iphigenia des Euripides entschuldigt das Schwinden ihrer früheren wohlwollenden Stimmung gegen die Fremden damit, dass derjenige, der eine ehemalige glückliche Lage mit einer unglücklichen vertauscht habe, dem Glücklichen nicht freundlich gesinnt sein könne (352. 353). Ja, in den Denkwürdigkeiten Xenophon's (3, 9, 8) heisst es von Sokrates: „Indem er aber den Neid in Bezug auf sein Wesen untersuchte, fand er, dass er ein gewisser Schmerz sei, freilich nicht der, welcher über das Unglück der Freunde oder über das Glück der Feinde eintritt, vielmehr sagte er, dass alle diejenigen neidisch sind, welche sich über das Glück der Freunde ärgern; und als Einige sich wunderten, wie jemand, während er einen lieb habe, sich über dessen Glück ärgern könne, erinnerte er daran, dass Viele sich gegen Einzelne so verhalten, dass sie bei ihren Leiden nicht ruhig zusehen, sondern ihnen in ihrem Unglück beistehen, bei ihrem Glück über sich ärgern; dies jedoch würde einem verständigen Manne nicht

begegnen, den einfältigen aber ergehe es immer so:" ganz übereinstimmend damit wird der Neid in den sogenannten platonischen Definitionen (416) geradezu als der Schmerz über das gegenwärtige oder vergangene Glück der Freunde bestimmt. Leicht denkt man bei solchen Aeusserungen an den von Kant in seiner Erörterung über die Einwohnung des bösen Princips im Menschen [21]) benutzten Satz, „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt."

Aber auch heftiger Zorn war eine der hervorstechendsten Seiten in der Gemüthsbeschaffenheit der Griechen und wurde zu einer in ihrer Gefährlichkeit leicht erkannten und oft beobachteten Quelle der Verfehlung. Gleich an der Schwelle der griechischen Geistesentwickelung, vorbildlich für so viele von der Dichtung der Folgezeit ausgebildete Sagengestalten sowie für zahlreiche Personen der griechischen Geschichte, tritt uns die mit unnachahmlicher Plastik durchgeführte Schilderung eines maasslos zürnenden Jünglings entgegen, aber der Achilleus der Ilias legt auch sowohl in Betreff des Verlockenden als des Gefährlichen des Zornes gewissermaassen im Namen seines Volkes ein sehr beachtenswerthes Bekenntniss in den Worten ab (18, 107—110):

> Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein,
> Ha, und der Zorn, der oft auch den Weiseren pflegt zu erbittern,
> Der, weit süsser zuerst denn sanfteingleitender Honig,
> Bald in der Männerbrust aufwächst wie dampfendes Feuer.

In den nachfolgenden Jahrhunderten mehren sich die Erwähnungen des durch den Zorn in den Gemüthern bewirkten Unheils. So sagt Theognis (631), wer seinen Zorn nicht beherrschen könne, lebe immer in Ate, und an einer anderen Stelle (1223. 1224), es gebe nichts Ungerechteres als die dem Zorne fröhnende Leidenschaft. Der bei Aristoteles (N. Eth. 1105 a 7) erwähnte Ausspruch des Herakleitos, es sei noch schwerer die Lust zu bekämpfen als den Zorn, setzt die Anschauung, dass der letztere zu dem Verführendsten von Allem gehört, als eine allgemein anerkannte voraus. Das mit Zorn Gethane bezeichnet Isäos (1, 13) als etwas, wobei wir alle zu fehlen angelegt seien — *ἐν οἷς ἅπαντες πεφύκαμεν ἁμαρτάνειν* —, und ebenso sagt Antiphon (5, 72): „denn nichts giebt es, was ein zürnender Mensch klar erkennen kann, denn eben das, womit er seine Ueberlegungen anstellt, zerstört seine Einsicht." In ähnlichem Sinne wird in Platon's Gesetzen (11, 935 a) ausgeführt, dass, wer seinem Zorne will-

fahre und dadurch seiner Leidenschaft eine verderbliche Nahrung gebe, in Verwilderung verfalle und die Frucht seiner Erziehung wieder einbüsse. Die Bühnendichter liebten es sehr ihren Personen Klagen über die verführerische Verderblichkeit des Zornes in den Mund zu legen, wovon Stobäos im zwanzigsten Kapitel des Anthologion eine Auswahl gegeben hat. Die relative Berechtigung, welche manche ethische Philosophen der späteren Perioden nichtsdestoweniger einem nicht zu maasslosen Zorne zuerkannten, kann erst bei der Erörterung der einzelnen Lebenspflichten zur Sprache gebracht werden; für unsern jetzigen Zweck ist aus dieser Sphäre nur die Bemerkung des Eudemos in der Ethik (1149 b 20) hervorzuheben, dass Hybris und Zorn sich gegenseitig ausschliessen, weil jene eine freudige, dieser eine schmerzliche Stimmung voraussetzt.

Eine noch schlimmere, freilich in den Gemüthern der Griechen durchschnittlich überaus wirksame Quelle der Versuchung war die Gewinnsucht. Wie häufig diese unter ihnen ihre Opfer gefordert hat, lehrt die Geschichte fast auf jeder Seite, und die erhaltenen attischen Gerichtsreden lassen nur zu deutlich erkennen, dass sie im Parteikampfe fortwährend geneigt waren ihre schlimmste Folge, die Bestechlichkeit, sich gegenseitig zuzutrauen. Einen fast erschreckenden Einblick in die psychologische Erfahrung, welche hierzu führte, bietet ein Ausspruch des Demosthenes, der in der Rede über den Frieden (12) seinen Anspruch auf Unbefangenheit unter Anderem darauf stützt, dass er aus seiner politischen Thätigkeit keinen Vortheil zieht, und dabei sagt: „Wenn man auf die eine Seite wie auf eine Wagschale Gold legt, so reisst es die Erwägung mit sich fort und zieht sie zu sich herab, und wer dies gethan hat, kann nichts mehr auf richtige und verständige Weise erwägen.“ Der allgemeine Gedanke, dass Gewinnsucht den sittlichen Menschen unfehlbar zerstört, kehrt in verschiedenen Formen mannigfach wieder. Er durchzieht die von Polybios in sein Geschichtswerk eingeflochtenen Betrachtungen, welche dieses Laster verpönen, er bildet den Inhalt einer Anzahl von Sätzen in Versen und Prosa, die Stobäos in sein zehntes Kapitel aufgenommen hat, und er liegt jener Lehre der Moralphilosophen zu Grunde, nach welcher Gewinnsucht, Genusssucht und Ruhmsucht die Wurzeln der Sünde sind (s. S. 189. 190).

So kannten die Griechen Elemente in der Natur des Menschen, welche ihn verhinderten den Impulsen des Guten stets zu folgen; da aber jene nicht immer, wenn sie sich geltend machen, stark genug

sind um diese zu unterdrücken, so mussten sie auch den inneren Kampf kennen. Weil sie das böse Princip niemals als solches personificirt haben, so fehlte ihrer Sprache ein Ausdruck für das, was wir Versuchung nennen, aber die Sache wurde sehr wohl zum Gegenstande ihrer Beobachtung. Pindar malt in seinem Bestreben, von der Göttergestalt alle verunreinigenden Züge fern zu halten, die Hoheit des Gottes in zweien seiner Gedichte so aus, dass zwar für einen Augenblick die Versuchung an ihn herantritt, er sie aber rasch bekämpft ohne ihr zu erliegen. Beide Male erwächst sie aus derjenigen Leidenschaft, welche die mythischen Erzählungen den Göttern am häufigsten geliehen haben, aus der der Liebe. In der siebenten isthmischen Ode werden Zeus und Poseidon, in der neunten pythischen Apollon plötzlich von heisser Begierde entflammt, aber darauf folgt ein schnelles Besänftigen und ein schmerzloses Fügen in das Gebot der Nothwendigkeit und der sittlichen Ordnung [22]). Man fühlt leicht, wie der Dichter hierdurch zugleich das andeutet, was er als höchstes Ideal für den Menschen ansieht: es besteht nicht in dem Unberührtbleiben von der Anfechtung, sondern in der Raschheit und Sicherheit, mit der sie unterdrückt wird. Ein geschichtliches Beispiel der Selbstbekämpfung, die hiernach als Forderung erscheint, bietet das von Platon Erzählte, der nach einer Darstellung die Züchtigung eines Sklaven unterliess, nach einer andern seinen Neffen Speusippos damit beauftragte, weil er sich von zu heftigem Zorne gegen ihn ergriffen fühlte und es vermeiden wollte in diesem zu handeln; etwas ganz Aehnliches wurde von Einigen auch von Archytas berichtet [23]). Und wie stark oft das Ringen der besseren mit der schlechteren Seele in der Brust des Menschen empfunden und bemerkt wurde, dafür geben die Worte des Demosthenes in der Rede gegen Leptines (165) ein sehr lehrreiches Zeugniss: „denn sowohl unter den Umstehenden als unter den Uebrigen ist niemand, der nicht weiss, dass in der Gerichtsverhandlung Leptines gegen uns kämpft, in der Seele eines jeden einzelnen von euch Richtern aber Menschenliebe mit Neid und Gerechtigkeit mit Schlechtigkeit und alles Gute mit dem Bösesten streitet." Die Hervorhebung des Neides unter den schlimmen Regungen ist hier für die nationale Gemüthsbeschaffenheit besonders charakteristisch.

Ob aber der im Inneren eines jeden Menschen wohnende Zug zum Schlechten grössere oder geringere Gewalt gewinnt, darauf wirken die Umstände des Lebens in der mannigfachsten Weise ein. An diejenigen Dinge, deren nachtheiliger Einfluss in dieser Hinsicht am

meisten in die Augen fiel, heftete sich die Beobachtung mit besonderer Aufmerksamkeit.

Wo die Vorstellungen von dem, was Recht und Unrecht ist, so wesentlich aus den in der bürgerlichen Gesellschaft überlieferten Begriffen geschöpft werden wie es bei den Griechen der Fall war, da drohte dem sittlichen Zustande nicht bloss der Einzelnen, sondern der Gesammtheit die grösste Gefahr, wenn diese Begriffe verdunkelt und die Grenzen zwischen Recht und Unrecht im Bewusstsein verwischt wurden, denn ein Etwas, an welchem sie sich wieder hätte aufrichten können, nachdem sie einmal den sicheren Leitstern der ererbten Anschauungen verloren hatte, war nicht vorhanden. Jene Gefahr ist denn auch von ernster gestimmten Geistern auf das lebhafteste gefühlt worden. Schon der Einfluss der Dichter, so sehr man sie im Allgemeinen als die geborenen Lehrer des Volkes hochstellte, wurde wegen des an ihre Werke sich heftenden täuschenden Scheines hier und da mit misstrauischem Auge betrachtet, denn Platon, der sie aus seinem Idealstaate ganz verbannt wissen wollte, stand mit der Grundauffassung, die ihn dabei leitete, nicht allein. Die dem Gorgias zugeschriebene Aeusserung, die Tragödie sei eine Täuschung von solcher Art, dass, wer sich ihrer bediene, gerechter sei als wer sich ihrer nicht bediene, und wer durch sie berückt werde, weiser als wer es nicht werde (Plut. M. 15 d), ist unverkennbar bestimmt eine entgegenstehende Auffassung zu bekämpfen, etwa eine Auffassung wie sie in einer Anekdote von Solon ihren Ausdruck fand, der von den durch Thespis auf die Bühne gebrachten Unwahrheiten eine nachtheilige Einwirkung auf die geschäftlichen Gewohnheiten der Athener befürchtet haben soll (Plut. Sol. 29). Dergleichen Ansichten machten sich indessen nur vereinzelt geltend; viel allgemeiner dagegen wurde die Gefahr anerkannt, als eine Alles kritisch zersetzende Reflexion die natürliche Sicherheit der mit der Muttermilch eingesogenen sittlichen Anschauungen verdrängte. Mehr noch aus diesem Grunde als um der Verwerflichkeit ihrer nächsten Resultate willen geisselt Aristophanes in den Wolken unter der Person des ungerechten Redners die moderne Kunst, durch trügerische Schlussfolgerungen die schlechtere Sache zur besseren zu machen — *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* —, ja, auch sein Spott über die Bestrebungen des Sokrates beruht auf dem gleichen Motive, da dessen Tendenz auf dialektischer Grundlage gewissermaassen einen Neubau der sittlichen Begriffe vorzunehmen mit dem naiven Festhalten des Traditionellen unvereinbar war. Als kaum

minder verderblich aber wurde es angesehen, ja vielleicht die folgenschwerste Verfälschung der Begriffe wurde darin erkannt, wenn man sich gewöhnte Worte von guter Bedeutung auf schlimme Dinge anzuwenden und es so allmählich dahin zu bringen, dass sich an diese eine nicht unfreundliche Vorstellung knüpfte. Der Moralphilosophie der späteren Jahrhunderte lag es nahe, wie dies Plutarch einmal thut (M. 462f), an das Unterlassen der Bekämpfung der Fehler zu denken, welches die nothwendige Folge ist, wenn man sie immer mit anständigen Namen bezeichnen hört, aber die klassische Zeit Athen's fasste die Sache noch ernster. Platon spricht bei Gelegenheit der Gegenüberstellung dessen, was ihm als oligarchische und als demokratische Sinnesart gilt, im achten Buche der Republik (560 d. e) davon, wie dergleichen auf den Einzelnen, zumal auf den leicht bestimmbaren Jüngling, wirkt. Augenscheinlich hat er manches an Sophistenschülern Erlebte im Auge, wenn er hierbei anführt, wie lose Reden die fromme Scheu Einfalt, die Besonnenheit Unmännlichkeit, maassvolles Benehmen bäurisches Wesen und einen bescheidenen Aufwand Knickerei nennen und dafür Uebermuth, Zuchtlosigkeit, Verschwendung und Frechheit mit den stolzen Namen der guten Erziehung, der Freiheit, der Freigebigkeit und der Männlichkeit belegen. Mehr auf den allgemeinen Sittenzustand bezieht sich die Klage des Isokrates in der Rede über den Vermögenstausch (283): „jetzt ist Vieles im Staate so verwandelt und in Verwirrung gebracht, dass Manche nicht einmal die Worte mehr naturgemäss anwenden, sondern von den schönsten Dingen auf die schlechtesten Handlungsweisen übertragen.“ Als Beispiel führt er dann an, dass man es liebe die Spötter und Possenmacher als wohlbeanlagt — εὐφυεῖς — zu bezeichnen — ein auch im Areopagitikos (49) wiederkehrender Vorwurf —, von denen, die durch betrügerische Künste kleine Vortheile und einen schimpflichen Ruf erringen, zu sagen, dass sie Gewinn haben — πλεονεκτεῖν —, und das Freudefinden an den Seltsamkeiten der alten Sophisten bei Vernachlässigung aller nothwendigen Dinge philosophiren zu nennen: offenbar erwähnt er gerade nur Einiges, woran sich für ihn unangenehme persönliche Erfahrungen knüpfen. Von einem umfassenderen Standpunkte ausgehend bringt Thukydides das Uebel mit dem geschichtlichen Processe, dessen Darstellung seine Aufgabe ist, in Zusammenhang. In seiner berühmten Schilderung des allgemeinen Revolutionszustandes, der als Folge der während des peloponnesischen Krieges ausbrechenden Parteikämpfe alle Staaten Griechenlands zerrüttete,

vergisst er unter seinen Merkmalen die veränderte Schätzung der menschlichen Handlungen und die Gewöhnung ihnen falsche Namen beizulegen nicht (3, 82, 4), wiewohl er sich der Natur seines Zweckes nach auf das beschränkt, was das politische Verhalten angeht. Berechnungslose Waghalsigkeit wurde nach ihm als den Freunden ergebene Tapferkeit angesehen, vorsichtige Bedächtigkeit aber als den anständigen Schein suchende Feigheit; Besonnenheit galt als Bemäntelung der Muthlosigkeit und allseitige Klugheit als Trägheit in jeder Beziehung; tollkühne Hitze wurde für Mannesart erklärt, das Denken auf Sicherheit aber war ein wohlbegründeter Vorwand der Abkehr. Im Verlaufe dessen aber, was er hieran anschliesst, begegnen wir einer Aeusserung, die einen noch tieferen Einblick in das gewährt, was gerade für die Griechen in dieser Richtung verderblich wurde. Es ist bekannt, wie hoch dieses Volk das Intellektuelle schätzte; unsere Betrachtung hat gezeigt, wie sehr es geneigt war es in Ausdruck und Auffassung vom Moralischen nur wenig zu scheiden; um so näher lag ihm die Versuchung es über dieses zu stellen. Und dass solche Versuchung in jener Periode allgemeiner Erschütterung im weitesten Umfange wirkte, darüber belehren uns die Worte des grossen Geschichtsschreibers (§. 7): „lieber heissen die Meisten als Betrüger gewandt denn als brave Männer unverständig, und dieses schämen sie sich, jenes aber rühmen sie sich.“ Was er nicht lange nachher (3, 83, 1) ausspricht: „und die Treuherzigkeit, auf welcher der edle Sinn zumeist beruht, ward durch Spott zur Unscheinbarkeit herabgedrückt“, steht damit in nahem Zusammenhange.

Da die Lebensluft des Griechen die Thätigkeit in der bürgerlichen Gemeinschaft war, da zu den zur Sittlichkeit erziehenden Momenten vor Allem der Staat gehörte, so ergab sich unmittelbar, und zumal in den Zeiten ausgebildeterer politischer Begriffe, dass ein Nachlassen desselben in der Erfüllung seiner Aufgabe, eine Gleichgültigkeit gegen das Verhalten seiner Bürger allgemeingefährlich sein musste. Darum sagt Isokrates im Areopagitikos (47), seine eigene Meinung als Ansicht der Athenischen Vorfahren darstellend, wo die Ausschreitungen der Bürger nicht unter Obhut genommen werden und die gerichtlichen Untersuchungen nicht streng seien, da werden selbst gut angelegte Naturen verderbt. Fast noch mehr aber erscheint es als eine natürliche Folge aus jener Voraussetzung, dass die Entbehrung des Staates und seiner Rechte, d. h. der Zustand der Sklaverei, als sittlich schädigend galt. Obwohl die in den homerischen Gedichten geschilderten

Rechtsbildungen noch sehr unentwickelt sind und obwohl daher der Unterschied zwischen Freien und Unfreien hier lange nicht in der gleichen Schärfe auftritt wie später, so spricht dies doch schon die Odyssee aus, in welcher Eumäos sagt (17, 322):

> Schon ja die Hälfte der Tugend entrückt Zeus' waltende Vorsicht
> Einem Mann, sobald nur der Knechtschaft Tag ihn ereilet.

Dass in der Folgezeit, in welcher die Sklaven grösstentheils aus kriegsgefangenen Barbaren hervorgingen und das Gefühl des Gegensatzes zwischen den zur Freiheit bestimmten Hellenen und den dazu unfähigen untergeordneten Völkern sich in den Unterschied mischte, diese Auffassung noch mehr Boden gewann, ist begreiflich: ihr galt die Sklaverei nicht bloss als Ursache, sondern auch als Folge der mangelnden Tugend, d. h. des Mangels an Anlage zu ihr. Darum behauptet Theognis, der consequenteste Vertreter der Ansicht von der angeborenen Tugend und Untugend, ein Sklavenkopf sei niemals geradsinnig, sondern immer tückisch, und niemals könne von einer Sklavin ein freigesinntes Kind stammen (535—538), ja, einmal braucht er den Ausdruck sklavisch geradezu als gleichbedeutend mit falsch, indem er sagt, er habe noch niemals einen Freund verrathen, und es sei in seiner Seele nichts Sklavisches (529. 530). In dem Gespräch mit Euthydemos in Xenophon's Denkwürdigkeiten kommt Sokrates darauf zu reden, dass man unter sklavischen Naturen solche zu verstehen pflege, die nicht wissen, was gut und was gerecht sei (4, 2, 22). Sonst fasste man in Athen besonders die Seite der Lage der Sklaven in das Auge, dass die Abhängigkeit ihnen unmöglich machte wahrhaft zu sein, wenn die Wahrheit nicht mit dem Interesse ihrer Herren übereinstimmte, wie dies Euripides in einem erhaltenen Bruchstück des Busiris (Fr. 315) ausgesprochen hat. Ebenso hiess es in einer Komödie Menander's (Fr. 359), man mache den Sklaven um Vieles besser, wenn man ihm Redefreiheit gewähre, während er nothwendig schlecht sei, wenn er in Allem Sklave zu sein sich gewöhne. Hieraus erklärt sich, dass man Aussagen der Sklaven, die man vor Gericht benutzen wollte, durch die Folter erpresste, weil man durch den Schmerz des Augenblicks ihre Seele von der ängstlichen Rücksicht auf die zukünftigen Folgen zu befreien meinte, ein Motiv, über welches eine Aeusserung Antiphon's (6, 25) lehrreichen Aufschluss giebt. In manchen Stellen des Sophokles und Euripides, welchen Stobäos in seinem zweiundsechzigsten Kapitel einen Platz gegeben hat (1. 2. 26. 33. 38. 39), fand in verschiedenen Formen der Gedanke Ausdruck,

dass auch ein Sklave einen freien Sinn haben und dann ebenso gut, ja noch besser sein könne als ein Freier, wodurch nur bestätigt wird, dass die hierdurch bekämpfte Ansicht die allgemein herrschende war. Uebrigens hat diese ihren zugleich bewusstesten und maassvollsten Vertreter an Aristoteles gefunden, der im ersten Buche der Politik (K. 3—6) die Sklaverei als etwas Naturgemässes vertheidigt und dies unter Anderem darauf stützt, dass dem Sklaven eine der wichtigsten Eigenschaften des auf sich ruhenden Mannes, die Fähigkeit vernünftiger Ueberlegung, abgehe.

Abgesehen von diesem Zustande verkümmerter menschlicher Existenz aber war dasjenige, wodurch die Tugend des Menschen nach griechischen Begriffen am meisten gefährdet wurde, das Glück. Der Spruch Goethe's:

> Alles in der Welt lässt sich ertragen,
> Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen

hatte offenbar eine ganz besondere Wahrheit für die Griechen, die der Gefahr durch das Glück berauscht zu werden nicht leicht widerstehen konnten: wurzelt doch hierin zum Theil die Vorstellung von dem Neide der Götter, der insofern auch der Aufrechthaltung der sittlichen Weltordnung dient, als er dem Menschen die in dem Uebermaasse des Glückes liegende sonst unentfliehbare Gefahr fern hält. Allerdings konnte eine einigermaassen tiefer dringende psychologische Auffassung nicht umhin zwischen der ursprünglichen Anlage des Menschen zum Bösen als der Ursache und den verführenden Umständen als dem sollicitirenden Anlasse zu unterscheiden. Dies lag namentlich dem Theognis nahe, für dessen Standpunkt die zum Guten und die zum Schlechten Prädestinirten, nämlich die Adligen und die Nichtadligen, zwei von vornherein geschiedene Menschenklassen waren. Darum beschränkt er das, was er das Erzeugtwerden der Hybris durch die Uebersättigung nennt, in den in dieser Beziehung entscheidendsten Versen (153. 154) auf die Fälle, wo ein schlechter Mann von ungeradem Sinne — *ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ* — vom Glück begünstigt wird, und lässt den gleichen Gedanken auch ausserdem noch zweimal anklingen (321. 751). Die Uebersättigung — *κόρος* —, mit welcher hier der Zustand dessen gemeint ist, der durch das Betäubende des Glückes in seinem Denken und Handeln beirrt wird, bezeichnet er an einer andern Stelle (1173—1176) mit der Hybris gepaart als die Wurzel aller Schlechtigkeit; auch Aeschylos wendet den Ausdruck einmal (Ag. 382) als ganz gleichbedeutend mit Hybris an; und überhaupt war

derselbe in diesem Sinne allgemeiner gebräuchlich. Dem Solon wird der Ausspruch zugeschrieben, dass die Uebersättigung vom Reichthum erzeugt werde, die Hybris aber von der Uebersättigung (Diog. L. 1, 59); ob Theognis diesen Satz durch den seinigen berichtigen wollte, wie Klemens von Alexandria (Stromm. 6, 2, 8) behauptet, mag dahingestellt bleiben; wahrscheinlicher haben beide ein älteres und öfter erwähntes Sprüchwort (*τίκτει τοι κόρος ὕβριν*) zum Ausgangspunkte genommen [24]), von dem noch Euripides in seinem verlorenen Hippolytos zweimal eine modificirte Anwendung gemacht hat (Fr. 440. 441). Pythagoras soll gesagt haben, zuerst dringe die Schwelgerei, dann die Uebersättigung, dann die Hybris und darauf das Verderben in die Staaten ein (Stob. 43, 79). Pindar schildert den psychologischen Process, der bei allem diesem vorausgesetzt wird, in der ersten olympischen Ode in ergreifender Weise an dem Beispiele des Tantalos, der sein hohes Glück nicht ertragen kann und so in Folge der Uebersättigung gewaltige Ate empfängt (55—57). Derselbe Dichter nennt in der dreizehnten olympischen Ode (10) die Hybris, welche durch Gerechtigkeit und Eintracht von Korinth fern gehalten wird, die frechzüngige Mutter der Uebersättigung, worin die Abweichung von Theognis nur scheinbar ist. Denn auch hierin äussert sich die Ansicht, dass die Gesinnung der Hybris vorhanden sein muss um zu bewirken, dass das Glück Uebersättigung hervorruft, und der Unterschied der Ausdrucksweise beruht bloss darauf, dass Theognis von der in Form von Handlungen in die Erscheinung tretenden, Pindar von der im Inneren der Seele wohnenden Hybris spricht. Seine Auffassung kehrt in einem von Herodot (8, 77) mitgetheilten Orakelspruche des Bakis wieder, der den Griechen beim Beginne des Krieges mit Xerxes gegeben worden sein soll: darin wird gesagt, die Gerechtigkeit des Zeus werde den starken Koros (d. h. die Uebersättigung) vernichten, den Sohn der Hybris, der gewaltig einherstürme und Alles umzuwälzen meine.

Der unter dem Einflusse der alten Spruchweisheit zum Gemeingut der Nation gewordene Gedanke wurde in der Periode der ausgebildeten Litteratur von den Schriftstellern mannigfach verwerthet. Bei demselben Geschichtsschreiber, der von jenem Orakel des Bakis berichtet, verwirft Otanes die monarchische Staatsform, weil die Erhebung zur königlichen Macht einem Manne unvermeidlich den Sinn verrücken und Hybris in ihm erzeugen müsse (3, 80); im rasenden Herakles des Euripides (774) spricht der Chor davon, wie Gold und Glück die Menschen verwirren, indem sie ihnen die Möglichkeit zu

unrechtem Handeln gewähren; in den Schutzflehenden desselben Dichters (124) erklärt Adrastos die rohe Verweigerung der Todtenbestattung von Seiten der Thebaner daraus, dass sie die Gunst des Schicksals, die ihnen den Sieg zugewandt hat, nicht ertragen können. Bei Xenophon (Kyrop. 7, 2, 23) bekennt Krösos, dass sein Reichthum und die Schmeicheleien seiner Umgebung ihn zu dem Feldzuge gegen die Perser verleitet haben. Ebenso sagt Demosthenes (1, 23) mit Bezug auf den König Philipp: „denn sich unverdient wohl zu befinden wird für die Unverständigen zum Anlasse schlechter Gesinnung, weshalb es oft schwerer zu sein scheint das Gute zu bewahren als es zu erwerben.“ Thukydides lässt die Athener durch die spartanischen Gesandten daran erinnert werden, dass gerade diejenigen, denen wider Gewohnheit und Erwarten ein Glück zu Theil wird, am meisten zur Unersättlichkeit geneigt sind (4, 17, 4), und wenn er es der Wirkung ihres überraschenden Wohlergehens zuschreibt, dass sie die Feldherren, die den Kampf in Sicilien aufzugeben genöthigt gewesen waren, als Verräther verurtheilten (4, 65, 4), so ist auch dies damit verwandt. Aristoteles verbreitet sich in der Rhetorik darüber, wie politische Macht und andere Arten menschlichen Gelingens an entsittlichender Wirkung dem Reichthum nicht gleich stehen, wie aber auch dieser seine volle Schädlichkeit nur dann entwickelt, wenn er kürzlich gewonnen ist (1390 b 32 — 1391 b 4). Unter den späteren Moralphilosophen handelt besonders der Pythagoreer Kallikratidas in einem bei Stobäos (85, 16) erhaltenen Bruchstücke seiner Schrift über das Glück des Hauswesens von den Gefahren des übermässigen Besitzes[25]). Um so grössere Anerkennung wird aber dem zu Theil, der der in dem Glücke liegenden Versuchung widersteht, denn er zeigt dadurch, dass in ihm keine ursprüngliche Anlage zur Hybris vorhanden ist oder dass er, um mit Theognis zu reden, nicht zu denen gehört, die keinen geraden Sinn haben. Darum sagt Platon im Gorgias (526 a), es sei schwer und besonderen Lobes werth, wenn ein Herrscher, dem die Macht Uebles zu thun in hohem Maasse gegeben sei, sein ganzes Leben hindurch gerecht bleibe. Isokrates zählt im Panathenaikos die Merkmale auf, an denen die gut Erzogenen zu erkennen sind, und beschreibt eines darunter, wie folgt (32): „Viertens aber, was das höchste ist, diejenigen, die durch das Wohlergehen nicht verderbt werden noch ausser sich gerathen noch übermüthig werden, sondern in der Reihe der Wohlgesinnten bleiben und sich nicht mehr an dem Guten freuen, das ihnen durch das Glück zu Theil geworden ist, als

an dem, das sie durch ihre Anlage und ihre Einsicht ursprünglich hatten." Bei Xenophon (Kyrop. 8, 7, 7) erzählt der sterbende Kyros seinen Söhnen, wie seit der Erreichung seiner hohen Ziele die Furcht vor einem Rückschlage ihn immer begleitet und ihn vor Hochmuth bewahrt habe, und Gobryas gewinnt darum Zutrauen zu den Begleitern des persischen Herrschers, weil sie im Stande sind Glück zu ertragen (8, 4, 14). Der Gedanke, dass dieses schwerer ist als im Unglück auszuharren, bildet den Inhalt zweier unter den moralphilosophischen Bruchstücken, welche fälschlich den Namen des Archytas tragen (Stob. 1, 80. 81). Hin und wieder wurde das, was im Leben der Einzelnen so häufig war, auch an Staaten beobachtet; wo dies erwähnt wird, fällt selbstverständlich die Bezugnahme auf die ursprüngliche Charakteranlage fort. So z. B. heisst es in der Rede Kleon's gegen die Mytilenäer bei Thukydides (3, 39, 4): „Diejenigen Staaten aber, bei denen im höchsten Grade und in der kürzesten Zeit ein unerwartetes Wohlergehen eingetreten ist, pflegt dies zur Hybris zu veranlassen, und meistens hat das Glückliche, das den Menschen der Berechnung gemäss begegnet, mehr Bestand als das unerwartete, und sie wehren kurz gesagt das Unglück leichter ab als sie das Glück bewahren", und Isokrates sagt im Areopagitikos (4), um den häufigen Wandel in den Schicksalen der scheinbar glücklichsten Staaten zu erklären: „Die Ursache hiervon ist aber, dass von dem Guten wie von dem Schlimmen nichts rein für sich den Menschen widerfährt, sondern dass dem Reichthum und der Herrschaft Unverstand und damit Zügellosigkeit beigesellt ist und sie begleitet, dem Mangel aber und der Niedrigkeit Besonnenheit und ein hoher Grad von Mässigung." Dem in den letzten dieser Worte ausgedrückten Gedanken hat Plutarch, jedoch mit der Anwendung auf Einzelne, in folgender Stelle der Schrift über die Unterscheidung des Freundes vom Schmeichler (68 f) eine etwas veränderte Form gegeben: „denn Wenige giebt es, die zugleich mit dem Glücke den rechten Sinn haben; die Meisten aber bedürfen fremder Einsicht und verständiger Rathschläge, die von aussen auf sie eindringen, während sie vom Glücke aufgeblasen sind und schwanken. Wenn aber das Schicksal den Hochmuth niederwirft und beschneidet, so liegt in den Thatsachen selbst das Mahnende und Reue Bewirkende." Es zeigt sich daran, wie sich die Einsicht in die Pädagogik des nicht ungetrübten Glückes den Griechen unabweisbar aufdrängte, wenngleich das innerste Verständniss für die läuternde Bedeutung des Leidens ihnen grösstentheils abging, weil sie vorherr-

schend geneigt waren Wohlergehen und Missgeschick nur unter dem Gesichtspunkte von Lohn und Strafe zu betrachten.

Bei dem hohen Werthe, den die Anerkennung Anderer für sie hatte, lag es ihnen ausserordentlich nahe auch den Einfluss fremden Lobes, das im Grunde nur eine besondere Art des Glückes ist, dem des Glückes gleichzustellen. Wie nachtheilig dasselbe unter Umständen wirken kann, das gesteht Isokrates einmal im Panathenaikos (229. 230) mit liebenswürdiger Offenheit als seine eigene Erfahrung ein. Er hatte durch Widerlegung eines Anhängers der spartanischen Einrichtungen in Gegenwart einer Anzahl von Jünglingen einen glänzenden Triumph gefeiert, aber jener andere war reicher an Selbstkenntniss aus dem Gespräche nach Hause gegangen, er selbst aber war, wie er sich ausdrückt, dadurch unverständiger geworden, und stolzer als es für sein Alter sich ziemte, und voll von jugendlicher Aufregung [26].

Obwohl es als ein Widerspruch mit der eben besprochenen tief gewurzelten Ansicht erscheinen kann, so ist es doch vollkommen erklärlich, dass auch die Armuth als etwas sittlich Gefährliches betrachtet wurde, denn der freie Grieche bedurfte eines gewissen Besitzes um sein wahres Selbst zu entfalten und alles Erniedrigende sich fern zu halten. Auf diesen Punkt beziehen sich mehrere sehr lehrreiche Aussprüche des Theognis. Nach dem einen derselben (393—398) ist die Armuth der Zustand, in welchem der wahre Sinn des Menschen sich erprobt, weil der Tüchtige sie zu ertragen weiss und immer den geraden Sinn bewahrt, während der Untüchtige weder im Glück noch im Unglück verständig ist, zwei andere aber (383—392. 649—652) klagen, dass sie den Menschen herabziehe und wider seinen Willen zur Verfehlung, zu Lug und Trug und zu verderblichem Streit zwinge. In der Rede des Diodotos bei Thukydides (3, 45, 4) findet sich die Bemerkung, die Armuth führe durch die Noth, in die sie versetze, zur Verwegenheit, der Ueberfluss aber durch die Hybris und das Selbstvertrauen, den er erzeuge, zu immer mehr begehrender Habsucht, überhaupt aber habe jede Lebenslage ihre besonderen Gefahren in ihrem Gefolge. Nicht anders spricht Platon in den Gesetzen (11, 919 b) von der Armuth und dem Reichthum als von zwei Feinden des Staates, gegen welche der Gesetzgeber gleichmässig anzukämpfen habe, indem dieser Ueppigkeit erzeuge, jener zur Schamlosigkeit verleite. Andrerseits drängte sich denn auch die sehr natürliche Erwägung auf, die namentlich in der ersten Rede des Apollodoros gegen Stephanos (Dem. 45, 67) einmal zum Ausdruck gelangt, dass der aus Noth Feh-

lende viel eher Verzeihung verdiene als der, der sich trotz genügenden Besitzes zu Vergehungen gegen seine Mitmenschen hinreissen lässt.

Der Mensch war in den Augen der Griechen so sehr ein Bestandtheil der Gesammtheit, der er angehörte, und durch sie bedingt, dass der Einfluss der täglichen Umgebung von ihnen ungemein hoch angeschlagen wurde; daher rechneten sie schlechten Umgang zu den für das sittliche Sein verderblichsten Dingen, eine Auffassung, welche besonders bei Theognis stark hervortritt, mit dessen aristokratischen Tendenzen sie in dem engsten Zusammenhange steht. Wiederholt (31—38. 563—566) mahnt derselbe seinen Schutzbefohlenen nur mit guten Männern zu verkehren und sich ihnen so viel wie möglich anzuschliessen, um durch ihre Weisheit gefördert zu werden, während er, wenn er sich den Schlechten gesellen wollte, an Einsicht und Gesinnung zurückkommen müsste, ja, einmal (305—308) braucht er zu eindringlicherer Unterstützung dieser Vorschriften die sonst wohl kaum ganz ernsthaft gemeinte Wendung, auch den Schlechten seien ihre schlimmen Eigenschaften nicht angeboren, sondern durch die Umgebung, in der sie aufgewachsen, eingepflanzt (vergl. oben S. 162). Auch Solon soll den Ausspruch gethan haben: „gehe nicht mit Schlechten um“ (Diog. L. 1, 60; Stob. 3, 79), und ein Satz des Demokritos (Fr. 234) lautet dahin, dass fortwährender Umgang mit Schlechten Gewöhnung an Schlechtigkeit hervorbringt. Der Rath den Verkehr mit guten Männern zu suchen und den mit schlechten streng zu vermeiden, den Platon (Gess. 9, 854 b. c) den von einer plötzlichen Neigung zum Tempelraube Ergriffenen ertheilt, entspringt aus derselben Lebensansicht. Insbesondere hielt man bei den Frauen Achtsamkeit in dieser Beziehung für erforderlich. Der Vers, durch welchen Hermione in der Andromache des Euripides (930) ein milderes Urtheil für sich zu erwirken sucht:

Der Zutritt schlechter Weiber ward verderblich mir,

und auf welchen sie eine dringende Aufforderung an die Männer folgen lässt anderen Frauen, die nur Lehrerinnen des Schlechten seien, den Zugang zu ihren Gattinnen nicht zu gestatten, hat in Folge dessen eine eigenthümliche Berühmtheit erlangt. Plutarch beruft sich in seinen ehelichen Vorschriften (143 f) auf ihn um daran die Mahnung an die Frauen zu knüpfen sich solchem Umgange nicht hinzugeben; seiner eigenen Gattin rechnet er es in der an sie gerichteten Trostschrift (610 b) zum besonderen Lobe an, dass er sie selbst in der Trauerstimmung, in der das Gemüth am empfänglichsten ist, davor zu

behüten nicht nöthig hat. Noch zwei Schriftsteller des spätesten Alterthums, deren Aussagen Stobäos (74, 7. 64) aufbewahrt hat, Naumachios und Nikostratos, legen es den Ehefrauen auf das Dringendste an das Herz den Einflüsterungen anderer Weiber, und zwar, was hier als ein neuer Zug hinzutritt, vornehmlich alter Weiber ihr Ohr zu verschliessen. Und je mehr man sich im Laufe der Zeit gewöhnte zwischen sittlicher und liturgischer Unreinheit keinen Unterschied zu machen, desto leichter konnte man sogar darauf fallen die Wirkung nachtheiligen Verkehrs unter den Begriff der Mittheilung einer Befleckung zu bringen, ein Gesichtspunkt, der auffallender Weise in einer Stelle von Epiktet's Encheiridion (33, 6) am schärfsten zum Ausdruck gelangt. Uebrigens begegnen wir wiederholt auch dem bei uns so beliebten Satze, dass man die rechte Schätzung eines Menschen an dem Umgange, den er wähle, gewinnen könne. So beruft sich Aeschines in der Rede gegen Timarchos (152—154) auf einige Verse aus Euripides' Phönix, nach welchen der, der mit Schlechten verkehrt, sich dadurch als ihnen ähnlich zu erkennen giebt, und wendet sie auf den Angeklagten an; Lykurgos aber (135) sagt von den Freunden des Leokrates, die sich für ihn verwenden, dass sie durch die Fortsetzung des Verhältnisses zu ihm zeigen, wess Geistes Kinder sie seien, und im Grunde selbst Strafe verdienen.

Ebenso galt schlechter Lebenswandel für verderblich, d. h. für den ganzen Menschen sittlich verzehrend, und zwar sowohl bei Männern als bei Frauen. Bereits in der Odyssee flicht Eumäos in den Bericht von der Sklavin seines Vaters, die von phönikischen Schiffern bethört ihnen gefolgt ist und ihn mitgenommen hat, die Bemerkung über die Liebesverführung ein (15, 421):

die oft missleitet zum Abweg
Zartgeschaffene Frau'n, auch die sich des Guten befleissigt.

Viel stärker drückt sich der auf dem Boden der bürgerlichen Sitte Athen's stehende Lysias in dem erhaltenen Bruchstücke einer seiner Reden (271) aus, in welchem es heisst, dass eine Frau an dem Tage, an dem sie ihre Keuschheit preisgebe, sogleich ihren Sinn verwandle, so dass sie ihre Angehörigen für Feinde und die Fremden für zuverlässig halte und über Gutes und Schlechtes die entgegengesetzte Meinung als früher annehme. Von den Männern sagt Aeschines in der Rede gegen Timarchos (67), dass der Verlust der Keuschheit sie zu Verächtern der Götter und der Gesetze und gleichgültig gegen jede Schande mache; eine ähnliche Ansicht liegt einer Aeusserung des So-

krates bei Xenophon (Denkww. 1, 3, 8) und der Ausführung Platon's über die Unzulässigkeit der verweichlichenden und zur Zügellosigkeit führenden kretischen Liebesverhältnisse im achten Buche der Gesetze (836 d. e) zu Grunde. In Uebereinstimmung damit warnte der Komiker Apollodoros in einem seiner Stücke sehr nachdrücklich davor solchen, die in dieser Beziehung nicht rein geblieben waren, Staatsgeschäfte anzuvertrauen, indem von ihnen jede Art von Unredlichkeit zu erwarten sei (Fr. 13).

Merkwürdiger Weise und ohne Zweifel auf Grund häufiger Erfahrungen liebten es die Griechen trotz der Ehrerbietung, welche sie den Greisen zu zollen für Pflicht hielten, auch dem höheren Lebensalter einen demoralisirenden Einfluss zuzuschreiben. Die nichts weniger als schmeichelhafte Schilderung, welche Aristoteles im dreizehnten Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik von dem durchschnittlichen Charakter der älteren Männer entwirft, gewährt einen lehrreichen Einblick in die in dieser Hinsicht herrschende Meinung: gehässige Gesinnung gegen Andere, Misstrauen, Mangel an Stärke der Empfindung, kleinlicher Geiz, Furchtsamkeit, Selbstsucht und die Neigung bei Allem nur nach dem Nutzen und nicht nach der moralischen Würdigkeit zu fragen bilden darin die Hauptzüge. Am allgemeinsten scheint es als Thatsache betrachtet worden zu sein, dass das Alter dem Geiz und der Habsucht ergeben sei. Nach einer Erzählung Plutarch's (M. 786 b) soll Simonides, als man ihm seine Habsucht vorwarf, erwiedert haben, das Alter habe ihn aller übrigen Genüsse beraubt, so dass er nur noch durch die Freude am Gewinne aufrecht erhalten werde, und diese Auffassung war so bekannt, dass Perikles bei Thukydides (2, 44, 4) es nöthig findet sie ausdrücklich zu bekämpfen und ihr die Behauptung entgegenzustellen, die wahre Freude des Alters bestehe darin geehrt zu werden[27]).

Das ernste Nachdenken, das die Griechen den Ursachen des Bösen widmeten, leuchtet schon aus dem bisher Erörterten zur Genüge hervor; bedürfte es dafür eines weiteren Beleges, so brauchte nur auf die Worte verwiesen zu werden, mit welchen Euripides im Hippolytos unter der Person der Phädra seine Bekämpfung der Meinung einleitet, nach der das Schlechte nur in mangelnder Einsicht wurzelt (374. 375):

> In langer Zeit der Nächte sann ich öfter schon,
> Was doch der Menschen Leben so zerrüttet hat,

denn offenbar enthalten sie ein Selbstbekenntniss des Verfassers. Aber man sollte meinen, dass noch in höherem Maasse als die Dichter die

Philosophen ihre Aufgabe darin erblicken mussten der Natur des Bösen nachzuforschen, und wenigstens einen unter ihnen gab es, der die ganze Bedeutung dieser Aufgabe empfand und sich dem Versuche sie zu lösen nicht entzog, nämlich Platon. An einer sehr grossen Anzahl von Stellen kommt derselbe auf die Frage zurück; freilich fehlt viel, dass er darauf immer die gleiche Antwort gäbe; im Gegentheil, er behandelt sie unter einer solchen Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten, dass die meisten von der modernen theologischen und philosophischen Speculation aufgestellten Lösungen des Räthsels bei ihm bereits anklingen. Bei dem, was ihn in dieser Richtung am meisten beschäftigte, ist der Einfluss seines Lehrers Sokrates unverkennbar, der bekanntlich die Tugend durchweg auf das Wissen zurückführte und behauptete, dass der Mensch immer dasjenige wähle, was er für sich für das Beste halte, aber in der Erkenntniss desselben sehr oft irre und deshalb fehle (Xen. Denkww. 3, 9, 4. 5; Eudem. Eth. S. 1145 b 25). Zwei Stellen der Kyropädie Xenophon's, eines Mannes, von dem nicht anzunehmen ist, dass er über die in der Umgebung des Sokrates herrschenden Vorstellungen hinausging, gewähren einen Einblick in die Lebhaftigkeit, mit welcher sich diese dem hierdurch aufgestellten Problem zuwandte, denn in der einen von ihnen (3, 1, 38) wird dem Armenier Tigranes eine auf die menschliche Eifersucht begründete eigenthümliche Kritik der sokratischen Ansicht in den Mund gelegt, die andere (6, 1, 41) zeigt, wie auch in jenen Kreisen die populäre Auffassung nicht unberücksichtigt blieb, nach welcher in der Seele des Menschen ein höherer und ein niederer Bestandtheil mit einander im Kampfe sind, bald der eine bald der andere den Sieg davonträgt. Hier sagt Araspas: „Offenbar habe ich, o Kyros, zwei Seelen; jetzt habe ich dies unter dem Einflusse des ungerechten Sophisten, des Eros, erwogen; denn nicht fürwahr ist sie als eine einheitliche zugleich gut und schlecht, noch strebt sie zugleich nach edlen und nach schimpflichen Dingen und will zugleich dasselbe thun und nicht thun, sondern offenbar sind zwei Seelen, und wenn die gute die Oberhand hat, so führt sie das Edle aus, wenn aber die schlechte, so unternimmt sie das Schimpfliche; jetzt aber, wo sie dich als Helfer genommen hat, hat die gute um gar Vieles die Oberhand.“ Das Denken Platon's dreht sich zum nicht geringen Theile um die Frage, welche von beiden Betrachtungsweisen die richtige ist. In denjenigen Dialogen, welche dem Standpunkte des Sokrates nahe stehen, hat er die Auffassung festgehalten, dass die moralische Schlechtigkeit al-

lein in der Unwissenheit ihren Grund hat. Vor Allem enthält der Protagoras eine ausführliche Auseinandersetzung in diesem Sinne, und zwar ist dieselbe bemerkenswerther Weise an eine Bekämpfung der gangbaren Ansicht angeknüpft, nach welcher die Verfehlung dadurch verursacht wird, dass die bessere Erkenntniss dem Zorne, der Lust, der Trauer, der Liebe oder auch der Furcht unterliegt (351 b—353 b), einer Ansicht, als deren eifrigen Vertheidiger wir den Euripides kennen gelernt haben. Nach dem, was hier entwickelt wird (353 c—360 e), liegt es in der Natur des Menschen das von dem Angenehmen im Wesen nicht verschiedene Gute dem Schlechten und das Bessere dem minder Guten vorzuziehen, aber weil ihm häufig die richtige Abmessung zwischen jenem und diesem fehlt und ihm insbesondere oft das zeitlich näher liegende Gute fälschlich als das Bessere erscheint, so begegnet es ihm leicht, dass er vermöge eines solchen intellektuellen Irrthums das Falsche wählt; es steht damit in Zusammenhang, dass eine frühere Stelle desselben Dialogs (345 b) es für das einzige wahrhafte Uebel erklärt der Einsicht beraubt zu werden. Aehnlich wird im Menon (77 b—78 b) gezeigt, dass nach dem Schlechten nur diejenigen streben, die es für ein Gutes halten, und es ist lediglich eine etwas andere Wendung desselben Gedankens, wenn der Gorgias (466 d—467 a) erörtert, es sei für jemand, der nicht die rechte Einsicht habe, nichts Gutes in einem Staate alles durchsetzen zu können, was ihm als das Beste erscheine. Bis zu einer scheinbar widersinnigen Consequenz führt der kleine Hippias, der wegen des dadurch hervorgebrachten Eindrucks sophistischer Künstelei sogar von einigen Seiten dem Platon abgesprochen worden ist[28]), die in allem diesem liegende Auffassung, indem er zeigt, dass der wissentlich Sündigende ein guter Mann sein müsse, und die wahre Meinung nur durch die Hinzufügung der Klausel „wenn es einen solchen giebt" andeutet (375 c—376 b). Allein einzelne Aeusserungen in allen diesen Schriften lassen dem aufmerksamen Leser keinen Zweifel, dass der Philosoph mit dem darin Gesagten noch nicht sein letztes Wort gesprochen hat, und seine reiferen Werke zeigen einen veränderten Standpunkt, eine Annäherung an die von ihm im Protagoras bekämpfte Auffassung. An Vorstellungen anknüpfend, welche die pythagoreische Speculation ausgebildet hatte, sie aber in eigenthümlicher Weise für seine ethischen Zwecke verwerthend, benutzt er schon im Phädros (246 a. b. 253 c—254 e) die Hülle eines mythischen Bildes um die Zusammensetzung der menschlichen Seele und den dadurch in ihr hervorgerufe-

nen Zwiespalt zur Darstellung zu bringen. Die Seele ist gleich einem Gespanne, das von einem Wagenlenker geleitet wird und aus zwei Rossen von gar unähnlicher Art besteht, denn das eine ist tüchtig, von edlem Gliederbau, voll Ehrgefühl und Selbstbeherrschung und dem Worte des Lenkers gern gehorchend, das andere unedel gebaut, voll Uebermuth und nur mit Hülfe der Peitsche regierbar, ein Gegensatz, der sich besonders dann mit Heftigkeit geltend macht, wenn die Seele in die Nähe des geliebten Gegenstandes kommt. Man sieht, wie nahe die hierin ausgedrückte Ansicht von dem Widerstreit zwischen dem der Vernunft sich fügenden sittlichen Willen und den niederen Trieben, die der gewaltsamen Unterdrückung bedürfen, derjenigen steht, welche Araspas bei Xenophon ausspricht. Ohne die mythische Hülle führt das vierte Buch der Republik (436 a—445 e) ungefähr den gleichen Gedanken aus. Die Seele besteht aus drei Theilen, der Vernunft, der impulsiven Kraft und den begehrenden Trieben, unter denen die erstgenannte die Herrschaft auszuüben bestimmt ist und auch an der zweiten stets willige Unterstützung findet. Befindet sich das Ganze im Zustande der Gesundheit, so bleiben, ähnlich wie in einem wohleingerichteten Staate die zur Leitung nicht befähigten Gesellschaftsklassen den regierenden, die begehrenden Triebe jenen höheren Elementen untergeordnet, dagegen entsteht die Schlechtigkeit der Seele, wenn sie sich gegen sie auflehnen und selbst zu herrschen streben. Das neunte Buch der Republik (588 b—590 a) kommt auf die Sache zurück, indem es die Vernunft einem menschlichen Wesen, die impulsive Kraft einem Löwen, die begehrenden Triebe einem vielköpfigen Thiere vergleicht: die Aufgabe ist das menschliche Wesen zu pflegen, den Löwen ihm zu befreunden und das zusammengesetzte Thier so zu behandeln, dass seine sanften Bestandtheile am meisten und seine wilden am wenigsten wachsen; geschieht das Umgekehrte, so entsteht ein widerwärtiger Kampf und eine schimpfliche Unterordnung des Höheren unter das Niedere. In der Schilderung der Einpflanzung der menschlichen Seelen in die Körper im Timäos (42 a. b) spricht der Philosoph von den Leidenschaften, welche einer jeden von ihnen angeboren wurden, wie Liebe, Furcht und Zorn, und stellt es als ihre Bestimmung dar dieselben zu besiegen; gelingt ihnen dieses, so erlangen sie nach der Auflösung ihrer Verbindung mit dem Körper ein glückliches Leben auf dem ihnen verwandten Sterne; wo nicht, so werden sie in eine geringere Daseinsform hinabgestossen. Im ersten Buche der Gesetze (644 b—645 c) führt er die Selbstbeherrschung

darauf zurück, dass die Vernunft über die leidenschaftlichen Gemüthserregungen, die den Menschen in verschiedenen Richtungen hin und her ziehen, die Oberhand gewinnt, und bestimmt hiernach Tugend und Schlechtigkeit; ähnlich bezeichnet er im neunten (863 a—864 c) die Ungerechtigkeit als die Herrschaft der Leidenschaften in der Seele, während ihm derjenige für gerecht gilt, der die Vorstellung vom Guten zur Richtschnur nimmt. Nimmt man eine Andeutung im ersten Buche der Republik (352 a) hinzu, wonach die Ungerechtigkeit in einem Zwiespalt im Inneren der einzelnen Seele besteht [29]), so kann dies Alles wohl den Eindruck hervorbringen, als ob er den in den sogenannten sokratischen Dialogen eingenommenen Standpunkt später verlassen und mit dem entgegengesetzten vertauscht habe, jedoch ist auch damit seine eigentliche Meinung nicht ganz getroffen. Sowohl in der eben erwähnten Stelle des neunten Buches der Republik als in der des neunten Buches der Gesetze deutet er an, dass die von ihm entwickelte Ansicht von den Theilen der Seele die Zurückführung der Verfehlung auf Mangel an Einsicht nicht unbedingt ausschliesst, denn er lässt in die erstere die Bemerkung einfliessen (589 c), dass der Lobredner der Ungerechtigkeit und Tadler der Gerechtigkeit unwissentlich fehle, und schickt der letzteren eine längere Auseinandersetzung des Inhalts voran (860 c — 863 a), dass Ungerechtigkeit immer etwas Unfreiwilliges sei, dass man eben deshalb genau genommen nur von freiwillig angerichtetem Schaden und nicht von freiwilligem Unrecht reden solle und dass der Zweck der Strafe nur darin bestehe die kranke Seele zu heilen oder im Falle ihrer Unheilbarkeit Anderen ein Abschreckungsmittel zu bieten und den Staat von Elementen, die ihm Gefahr drohen, zu befreien. Im zehnten Buche der Gesetze (908 a — e) findet sich eine Eintheilung der Gottlosigkeit, welche gleichfalls auf dem Bestreben beruht die beiden Ansichten von der Entstehung des Bösen zu einander in Beziehung zu setzen: nach ihr leugnet der Gottlose entweder die Existenz der Götter oder er hegt von ihrem Verhalten gegen die Menschen eine falsche Vorstellung, aber in allen Fällen ist seine Gefährlichkeit eine geringere, ja, er ist eines in anderen Beziehungen tadellosen Benehmens fähig, wenn sich mit diesem Mangel an Einsicht nicht zugleich zügellose Leidenschaften verbinden. Tiefer in das Principielle der Sache geht Platon im dritten Buche desselben Werkes (689 a — e) ein. Hier erklärt er den Zustand dessen, der das von ihm selbst für edel und gut Gehaltene hasst und das für schlecht und ungerecht Gehaltene

liebt, für den höchsten Grad der Unwissenheit, weil er die äusserste Entzweiung zwischen dem begehrenden Theile der Seele und dem zur Herrschaft bestimmten vernünftigen bekundet, Einsicht und Weisheit aber Harmonie voraussetzt. Eine eigentliche Vereinigung der beiden ursprünglich sich gegenüberstehenden Auffassungen aber enthält der Sophist (227 d — 228 e), in welchem zwei Arten von Schlechtigkeit der Seele unterschieden werden. Die eine, der Krankheit des Körpers entsprechend, besteht in der Auflehnung der niederen Seelentheile gegen die höheren, die andere, der Hässlichkeit vergleichbar, in einer durch Mangel an innerem Ebenmaass erzeugten Unfähigkeit das Richtige zu treffen, die sich als Irrthum äussert.

Man sieht, wie sich das Denken Platon's unausgesetzt um jene Streitfrage drehte, deren Bedeutung schon Euripides im Hippolytos hervorgehoben hatte. Er hat sie zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Sinne beantwortet und es namentlich in seinen späteren Lebensperioden vermieden sich gänzlich für die eine Seite der Alternative zu entscheiden; sollte der Sophist, wie Ueberweg wahrscheinlich gemacht hat [30], zu seinen letzten Werken gehören, so würde in der in diesem Dialoge vorgetragenen Ansicht das reifste Ergebniss seiner oft wiederholten Betrachtung des Gegenstandes zu erkennen sein. Allein das Bedürfniss eines ernsten Gemüthes war mit einer Lösung dieses Problems noch nicht völlig befriedigt, denn wenigstens wenn die Sünde aus der Herrschaft der Leidenschaften erklärt wird, so drängt sich sogleich die weitere Frage auf, wie es kommt, dass dieselben einen so wesentlichen Theil der menschlichen Seele bilden und dass sie häufig eine so grosse Macht gewinnen. Dem Platon kam es vor Allem darauf an die Vorstellung fern zu halten, als ob dies durch die unmittelbare Einwirkung des Weltschöpfers so geordnet sei. Darum widerspricht er im zweiten Buche der Republik (379 a—380 c) der populären Meinung, nach welcher die Götter die Menschen schuldig werden lassen; in bestimmterer Form aber tritt seine Ueberzeugung im zehnten Buche desselben Werkes (617 d — 619 a) auf. Hier entwickelt er in mythischem Bilde den Gedanken, dass die Menschen im Zustande der Präexistenz ihr Lebensloos mit dem, was sich von sittlichen Folgen daran heftet, selbst wählen, und bedient sich hierbei des bemerkenswerthen Ausspruches (617 e): „die Tugend ist etwas keiner Herrschaft Unterworfenes; ihrer wird jeder, je nachdem er sie hoch oder gering achtete, mehr oder weniger theilhaftig werden; die Schuld trägt der, der wählte, der Gott trägt keine

Schuld.“ In gleichem Sinne sagt er im Timäos im weiteren Verlaufe der oben berührten auf die Einpflanzung der Seelen in die Körper und ihre späteren Wanderungen bezüglichen Stelle (42 d. e), der Weltschöpfer habe, um an der späteren Schlechtigkeit der Einzelnen unschuldig zu sein, nachdem er für Alles die Gesetze gegeben und den Samen aller Seelen ausgestreut habe, es den jüngeren Göttern überlassen das Weitere zu gestalten und die sterblichen Wesen auf möglichst gute und schöne Weise zu leiten, so weit sie nicht selbst Ursache des Uebels für sich würden. Eben darauf läuft der im zehnten Buche der Gesetze (904 a — c) ausgeführte Gedanke hinaus, dass der Oberherrscher der Welt bei der Einrichtung von Allem den Zweck verfolgt habe so leicht und so gut als möglich den Sieg der Tugend und das Unterliegen der Schlechtigkeit herbeizuführen. Darum habe er den einer jeden Seele bei ihrer Geburt angewiesenen Ort von ihrer Beschaffenheit abhängig gemacht, diese Beschaffenheit aber sei aus ihren Neigungen und Gesinnungen entstanden, welche ebenso auch die weiter mit ihr vorgehenden Veränderungen bewirken, denn den Grund dieser trage sie in sich selbst; eine Folge dieser Veränderungen sei auch der bei dem Uebergange in eine neue Existenzform eintretende Ortswechsel. Auf die Art, wie sich der Philosoph hier die unmittelbare Einwirkung des Weltschöpfers als zurücktretend denkt, kann vielleicht der Mythos im Staatsmann ein gewisses Licht werfen, nach welchem die Welt in ihrer früheren Daseinsform von ihrem höchsten Steuermanne unmittelbar geleitet wurde, in der folgenden aber, welche noch jetzt dauert, sich selbst überlassen blieb, worauf sie Anfangs die ihr von ihm mitgegebene Belehrung treu bewahrte und Alles gut ordnete, allmählich aber durch Schuld des von einer noch älteren Periode her ihr anhaftenden stofflichen Bestandtheils mehr und mehr in die damalige Verworrenheit zurückfiel (272 d — 273 d). Wie dies indessen auch betrachtet werden möge, deutlich ist das Bestreben es stark hervortreten zu lassen, dass die Entstehung des sittlichen Uebels nicht aus der göttlichen Causalität abzuleiten ist, sondern durch die freie Selbstbewegung der Seelen geschieht.

Wodurch sie aber herbeigeführt wird, darüber äussert sich Platon an verschiedenen Stellen in ganz verschiedenem Sinne. Wenn der Mythos im Phädros (248 c. 250 a) nur diejenigen Seelen in menschliche Körper eingehen lässt, welche im Urzustande die ewigen Ideen

geschaut haben, aber nachher in Folge eines Missgeschicks von Verschlechterung und Vergessen des damals Geschauten befallen wurden, so ist das im Grunde keine Erklärung, sondern nur ein bildlicher Ausdruck für die Thatsache des Nebeneinanderbestehens von höherer Bestimmung und Unvollkommenheit in der menschlichen Natur, immerhin aber wird darin die Grundanschauung deutlich, dass diese Unvollkommenheit in der Seele selbst ihren Ursprung hat. Einen in bemerkenswerther Weise abweichenden Standpunkt zeigt der Timäos. Hier (86 b — 87 b) spricht sich der Philosoph dahin aus, dass die Krankheiten der Seele durch eine fehlerhafte Beschaffenheit des Körpers erzeugt werden, denn wenn in diesem die Samenbildung zu stark sei, so entstehe sinnliche Zügellosigkeit, wenn aber ätzende und gallichte Säfte in ihm umherirren ohne einen Ausweg finden zu können, Missmuth oder als Folge davon Verwegenheit oder Verzagtheit; zu verhindern, dass diese Uebel zur Entwickelung kommen, sei Aufgabe der Erzieher und der Staatsverfassungen, und darum seien, wenn die Heilung nicht rechtzeitig bewirkt werde, diese und nicht die Kranken dafür verantwortlich zu machen. Auch in diesem Zusammenhange findet der Gedanke seinen Ausdruck, dass niemand freiwillig schlecht sei; ausserdem werden alle jene schlimmen Seelenzustände auf zwei Gattungen, den Wahnsinn und die Unwissenheit, zurückgeführt, worin gleichfalls das Streben erkennbar ist zwischen den beiden entgegengesetzten Auffassungen der Natur des Bösen zu vermitteln. Wiederum anders betrachtet Platon die Sache in den verschiedenen Theilen der Gesetze. Eine Stelle des vierten Buches (716 a) freilich, in welcher eine Anrede mitgetheilt wird, die etwa der Gründer einer Kolonie an die neuen Ansiedler halten könnte und in der Reichthümer, Ehrenstellen oder körperliche Schönheit als die Ursachen der Ueberhebung eines herrschsüchtigen Mannes bezeichnet werden, ist ohne besondere Bedeutung, da sie nur den auch sonst bekannten Standpunkt der Volksansicht wiedergiebt, aber von um so grösserer Wichtigkeit sind einige andere. Im fünften Buche (731 d — 732 b) erklärt er die Selbstliebe für die Wurzel aller sittlichen Verfehlung, indem der Liebende in Bezug auf den geliebten Gegenstand blind werde und die richtige Schätzung von Gut und Schlecht verliere, während es dem wahrhaft bedeutenden Manne gezieme nicht das, was ihm eigen, sondern das, was gerecht sei, hochzuhalten. In einer schon zweimal erwähnten Stelle des neunten Buches (854 b) führt er die hier und da auftauchende krankhafte Neigung zum Tempelraube auf eine von alten

und ungesühnten Freveln her gleich einem Strafgeiste die Menschen verfolgende Raserei zurück und nähert sich dadurch dem Volksbewusstsein sowie dem Standpunkte des Theosophen Aeschylos.

Neben allem diesem lässt Platon es auch nicht an einzelnen Versuchen fehlen, dem Bösen eine gewisse Unentbehrlichkeit innerhalb der Weltordnung zuzuschreiben. Im Theätet (176 a) sagt er, es könne nicht untergehen, weil das Gute einen Gegensatz haben müsse, da aber sein Platz nicht bei den Göttern sein könne, so folge daraus mit Nothwendigkeit sein Haften an dem irdischen Dasein, und das sei der Grund, weshalb der Weise diesem so schnell wie möglich zu entfliehen suche. In einem seiner frühesten Werke aber, dem Lysis (216 c—218 c), berührt er eine Betrachtungsweise, die er allerdings der Anlage dieses Dialogs gemäss später wieder fallen lassen muss, der aber ihre eigenthümliche ethische Bedeutung nicht abgesprochen werden kann: es ist die, dass die Gegenwart des Bösen in dem, was von ihm nicht völlig beherrscht wird und darum weder gut noch böse ist, die Liebe zum Guten in ähnlicher Weise weckt wie die Krankheit in dem nicht unheilbar Kranken die Sehnsucht nach der Kunst des Arztes [31]).

Wer die grosse Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten überblickt, unter welchen Platon in diesen verschiedenen Andeutungen und Ausführungen das Böse betrachtet, dem drängt sich die Beobachtung auf, dass es unter den verschiedenen Erklärungsweisen dieser räthselhaften Erscheinung, die das philosophische und das religiöse Denken auf christlichem Boden hervorgebracht hat, kaum eine giebt, die nicht wenigstens im Keime auch bei ihm vorhanden ist. Die im Timäos vorgetragene Ableitung aus den Zuständen des Körpers in Verbindung mit vernachlässigter Erziehung ist von solcher Art, dass der materialistische Determinismus der Neuzeit kaum etwas dagegen einzuwenden finden dürfte. Dass die im zehnten Buche der Republik entwickelte Vorstellung von einer Wahl des Lebenslooses während der Präexistenz in nur wenig modificirter Gestalt in Kant's und Schopenhauer's Lehre vom intelligibeln Charakter des Menschen wiederkehrt, leuchtet ohne Weiteres ein. Die im Staatsmann angedeutete Anschauung, dass die Welt von einer ihrer Bildung durch den Weltordner voranliegenden Periode her einen stofflichen Bestandtheil an sich trage und durch diesen herabgezogen werde, enthält einen Anklang an das dualistische System der Manichäer. Wenn der Phädros ein Vergessen des in einem früheren und besseren Zustande Geschau-

ten das sittliche Uebel hervorbringen lässt, so erinnert dies in auffallender Weise an die Privationstheorie des Augustinus. Die im Theätet ausgesprochene Auffassung berührt sich mit der in verschiedenen Formen bei Lactantius, Scotus Erigena und Leibniz auftretenden Ansicht, dass das Vorhandensein eines Gegensatzes des Guten die unentbehrliche Bedingung der grösstmöglichen Vollkommenheit der Welt sei. Was im neunten Buche der Gesetze von der Fortwirkung einer alten Schuld unter den Menschen gesagt wird, hat ebenso wie die entsprechende Ausführung eines ähnlichen Gedankens bei Aeschylos einige Verwandtschaft mit der Lehre der Kirchenväter von der Erbsünde, wiewohl der Unterschied immerhin nicht gering anzuschlagen ist, dass es sich hier nicht um ein alle einzelnen Mitglieder des Menschengeschlechts gleichmässig ergreifendes Verderben handelt. Der christlicherseits gern festgehaltenen Ansicht, dass der Quellpunkt der Sünde die einseitige Hervorkehrung des Ich, die Verwandlung des berechtigten ‚ich will' in ein von dem Grunde des Daseins sich ablösendes ‚ich will' ist, einer Ansicht, mit welcher sich schon der populäre griechische Begriff der Hybris eng berührt, steht die Auffassung des fünften Buches der Gesetze nahe, nach welcher die übertriebene Selbstliebe die Ursache alles Bösen ist. Und so findet sich auch der Gedanke Schleiermacher's, dass die Sünde dem göttlichen Weltplane nach um der Erlösung willen nothwendig ist, weil allein das Bewusstsein von ihr das Verlangen nach dieser weckt, in der Auseinandersetzung des Lysis vorgebildet, nach welcher die Gegenwart des Bösen die Sehnsucht nach dem Guten erzeugt [32]).

Unverkennbar hat der grosse athenische Philosoph unablässig mit dem schwierigsten aller Probleme gerungen; dass er zu einer ihn völlig befriedigenden Lösung nicht gelangt ist, kann nicht Wunder nehmen. Wendet man sich von ihm zu Aristoteles, so ist der Eindruck des Unterschiedes dem vergleichbar, den die Lesung einer Komödie Menander's nach der einer Tragödie des Sophokles hervorbringen musste: an die Stelle des Hinabsteigens in die Tiefen der menschlichen Seele tritt die Ausdehnung des Blicks über die breite Fülle der im Leben auftauchenden ethischen Erscheinungen. Ohne Zweifel entspricht der oberste Gesichtspunkt, von welchem aus der Stagirit alles Sittliche betrachtet, dass jeder Fehler in dem Zuviel einer Eigenschaft und jede Tugend in der Einhaltung der rechten Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern besteht, dem echt griechischen Sinne für das Maass und hat insofern mit der Empfindung, aus welcher die Vor-

stellung von der Hybris hervorging, eine gewisse Verwandtschaft, aber indem durch ihn das Böse zu einem bloss Quantitativen herabgesetzt wird, verschwindet damit das Bewusstsein seiner unheimlichen Macht, welche bei jener voll zum Ausdruck kommt. Ja, fast ist es, als ob dem, der ihn aufstellte, das Bedürfniss unverständlich war, das seinen Vorgänger antrieb dem Ursprunge des Bösen immer und immer wieder nachzuforschen. Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Art, wie er im achten Kapitel des neunten Buches der nikomachischen Ethik die populäre griechische Meinung von der Verderblichkeit der Selbstliebe bekämpft, und zwar so bekämpft, dass die Absicht eines polemischen Gegensatzes gegen das von Platon im fünften Buche der Gesetze Behauptete unverkennbar ist. Er giebt zu, dass es eine verkehrte Selbstliebe giebt, welche sich auf die Erwerbung von Schätzen, die Gewinnung äusserer Ehren oder die Befriedigung körperlicher Neigungen richtet, aber dem gegenüber hebt er stark hervor, wie die höhere Selbstliebe, welche jeden moralischen Vorzug für sich erstrebt, durchaus keinen Tadel verdient, sondern zur Tüchtigkeit nothwendig ist. Es hängt mit seiner gesammten ethischen Betrachtungsweise, welche bloss das zur Charakterbestimmtheit verdichtete Verhalten und nicht den Kern der Gesinnung zum Maasstabe für die Werthschätzung macht, zusammen, dass ihm jene verfeinerte Selbstsucht, welche sich so leicht mit äusserer Ehrbarkeit verbindet, geradezu unbekannt ist, während Platon wenigstens die Gefahren der falschen Selbstbeurtheilung, die ihre nächste Folge ist, bestimmt in das Auge fasst. Allerdings verlangt auch Aristoteles, dass man nicht bloss das Richtige, sondern dieses auch auf die richtige Weise thue, nicht absichtslos sondern mit Bewusstsein, nicht vereinzelt sondern vermöge regelmässig angenommener Gewöhnung, nicht aus Furcht vor Strafe sondern um seiner selbst willen, und er weiss sehr wohl, dass dies keineswegs leicht ist (s. N. Eth. 1105a9); aber indem er sich damit begnügt die Uebung in der Tugend für das Mittel zu ihrer Erreichung zu erklären, entgeht ihm das Verständniss für die Tragweite des dazu erforderlichen Kampfes. Seine Gleichgültigkeit gegen die psychologischen Wurzeln des ethischen Verhaltens geht so weit, dass er die Affekte wie Begierde, Zorn, Furcht, Neid, Liebe, Hass, Mitleid u. s. w. als von dem freien Willen unabhängig von der sittlichen Beurtheilung ausschliesst, was nach den Ausführungen seines Schülers Eudemos (6, 1—9 S. 1145a15—1151a28) zu schliessen sogar die Folge gehabt zu haben scheint, dass es ihm nicht hat ge-

lingen wollen für den Mangel an Selbstbeherrschung die geeignete Kategorie zu finden. Nichtsdestoweniger entbehren die Folgerungen, welche er aus jener Forderung der Uebung in der Tugend zieht, nicht ihrer eigenthümlichen Tiefe. Eingehend bekämpft er den von Platon wiederholt behaupteten Satz [33], dass niemand freiwillig böse sei (N. Eth. 3, 7), aber er ist weit entfernt von jeder einzelnen Handlung eines Menschen von bestimmten Charaktereigenschaften zu behaupten, dass sie ebensowohl unterlassen wie gethan werden könne, vielmehr macht er ihren Urheber dafür verantwortlich, dass er die Gewohnheiten in sich gross gezogen hat, aus welchen sie mit Nothwendigkeit hervorwächst, und wendet dies auch auf diejenigen Fehler an, die aus blosser Nachlässigkeit entstehen. Nach ihm soll der Mensch, um die rechte Mitte, das Ziel des Strebens, zu erreichen, sich hauptsächlich derjenigen Fehler erwehren, zu denen seine Natur einen besonderen Hang hat, wie man ein krummes Holz durch Biegen nach der entgegengesetzten Seite gerade zu machen sucht (1109 b 4), und so liegt ihm der Gedanke des sittlichen Kampfes eigentlich nicht fern, aber weil er keinen Ausdruck für den Feind hat, gegen welchen derselbe geführt werden muss, verdunkelt sich ihm der volle Ernst und die volle Schwierigkeit desselben. Im Allgemeinen ist ihm die Schlechtigkeit nur das Gegentheil der Tugend, besteht jene in dem unrichtigen, diese in dem richtigen Verhalten in Bezug auf Lust und Schmerz, insofern alles menschliche Thun die Erreichung der einen und die Vermeidung des andern zum Zweck hat, denn auch das Edle und das Nützliche als Ziele des Strebens sind nur andere Formen des Angenehmen (1105 a 1) [34]. In die Frage nach der Entstehung des Bösen tiefer einzudringen findet er, obwohl er das darin liegende Räthsel offenbar sehr wohl fühlt, der Anlage seines Systems nach keine Veranlassung, denn an der einzigen Stelle der erhaltenen Bücher der nikomachischen Ethik, an welcher er sie berührt (1102 b 16 — 25), führt er das Böse darauf zurück, dass der unvernünftige Theil der Seele statt von dem vernünftigen geleitet zu werden gegen ihn streitet, ähnlich wie in Lähmungszuständen oft eine Seite des Körpers dem Willen nicht gehorcht, sondern andere Bewegungen als die beabsichtigten vollzieht, giebt also nur den von Platon im Phädros dargelegten Gedanken ohne seine mythische Einkleidung wieder. Einen bemerkenswerthen Fortschritt hiergegen bildet der Standpunkt, den Eudemos im sechsten Buche seiner Ethik einnimmt, weil durch ihn die zerstörende Wirkung des Bösen in viel vollerem Umfange anerkannt wird

als es jemals von Platon geschehen ist. Danach beruht die moralische Schlechtigkeit des Menschen auf einer Verderbniss des Besten, was er hat und was bei dem Thiere fehlt, ist darum aber auch schlimmer als die Wildheit des Thieres (1150 a 2), und hiermit hängt auch seine Unterscheidung des Zügellosen — *ἀκόλαστος* — und des der Selbstbeherrschung Ermangelnden — *ἀκρατής* — zusammen. Der erstere ist aus Gewohnheit und Grundsatz schlecht und darum nicht geneigt das Gethane zu bereuen, während der letztere aus Uebereilung handelt, deshalb gern bereut und Ermahnungen leicht zugänglich ist; bei jenem hat die Verderbniss den besten Theil, den Sitz der Initiative des Willens (die *ἀρχή*), ergriffen, der bei diesem davon unberührt bleibt (1151 a 25). Nicht ungern wird man vermuthen ohne es beweisen zu können, dass der Schüler hierbei Andeutungen gefolgt ist, die der Meister während seiner späteren Lebensperiode gegeben hatte.

Die Auffassungen des Bösen, mit welchen die langlebige stoische Schule operirt, sind grösstentheils aus Platon entlehnt, lassen aber auch peripatetische Einflüsse nicht ganz vermissen. Was Platon im Theätet von der Nothwendigkeit eines Gegensatzes zu dem Guten behauptet, kehrt in dem bekannten besonders von Chrysippos (s. Gell. n. A. 7, 1) ausgeführten Satze der Stoiker wieder, dass es ein Gutes ohne ein Böses nicht geben könne, weil nur an der Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit, an der Feigheit die Tapferkeit, an der Unmässigkeit die Enthaltsamkeit, an der Unweisheit die Weisheit zum Bewusstsein komme, einem Satze, der im Alterthume vielen Anstoss erregt hat und heidnischerseits vornehmlich von den Akademikern (s. Cic. de nat. d. 3, 30. 31) und Plutarch (M. 1050 b — 1051 b. 1064 c — 1068 f), christlicherseits vornehmlich von Tertullian bekämpft wurde. Ebenso ist die stoische Lehre, dass alle Affekte, die ja von der Schule als mit dem sittlichen Uebel ohne Weiteres gleichbedeutend angesehen wurden, aus einer falschen Meinung über Gut und Uebel, also aus einem Fehler des Urtheils, hervorgehen[35], unverkennbar platonischen Ursprungs. Dagegen erinnert die gleichfalls von den Stoikern aufgestellte Behauptung, dass der Affekt in einer Veränderung desselben Theiles der Seele bestehe, der im normalen Zustande als die Vernunft und das Leitende — *διάνοια καὶ ἡγεμονικόν* — sich darstelle (Plut. M. 441 c. d), an die von Eudemos entwickelte peripatetische Ansicht von der Schlechtigkeit als einer Verderbniss des besten Theiles des Menschen, eine Ansicht, welcher

auch Plutarch in der Schrift über die späte Strafe der Gottheit folgt, wenn er unter den in der Hölle gepeinigten Seelen solche auftreten lässt, deren Schlechtigkeit in dem vernünftigen Theile als dem wichtigsten ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat (567 b). Von der epikureischen Schule, welche das Gute nur als die richtige Abmessung der wahren und der falschen Lust kannte, wird man ein tieferes Eingehen in die Natur des Bösen überhaupt nicht erwarten.

Indem die Philosophie seit Platon die Natur des Bösen zum Gegenstande aufmerksamerer Betrachtung machte, konnte sie nicht umhin die damit eng zusammenhängende Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens, welche dem älteren Griechenthum nur in Form der Alternative der angeborenen oder erlernbaren Tugend entgegengetreten war (s. oben S. 158—163), gleichfalls in das Auge zu fassen. Selbstverständlich fiel die Beantwortung in den verschiedenen Systemen verschieden aus. Während sich Platon sehr vorherrschend als Determinist äussert und auch die freie Wahl der sittlichen Beschaffenheit, die er dem Menschen im zehnten Buche der Republik zugesteht, in die Periode der Präexistenz fallen lässt, macht Aristoteles in den acht ersten Kapiteln des dritten Buches der nikomachischen Ethik mit Entschiedenheit den Standpunkt des Indeterminismus geltend. Und zwar begnügt er sich nicht damit sich auf das Bedürfniss des menschlichen Denkens zu berufen, das nicht davon lassen kann eine absichtlich begangene Handlung ihrem Urheber zuzurechnen, während es ihn für eine unabsichtlich begangene nicht verantwortlich macht, sondern er behauptet auch im Gegensatze zu Platon, dass der Begriff der Unwissenheit keineswegs unbedingt benutzt werden kann um bei verkehrtem Thun die Schuld aufzuheben, vielmehr bildet nach ihm nur die Nichtkenntniss der besonderen Umstände, welche die Anwendung des Sittengesetzes auf einen bestimmten Fall erheischen, ein Moment der Entschuldigung, während die Nichtkenntniss des Sittengesetzes selbst mit der Schlechtigkeit gleichbedeutend ist. Von den Philosophen der Folgezeit waren es die Stoiker und unter ihnen, soweit die uns zugänglichen Nachrichten einen Schluss gewähren, vornehmlich Chrysippos, die der Frage die meiste Aufmerksamkeit zuwandten. Durch die Consequenz ihres Systems, nach dem alles Geschehende mit Nothwendigkeit geschieht, wurden sie dahin geführt den Standpunkt eines strengen Determinismus zu behaupten, aber indem sie damit die Aufrechthaltung der menschlichen Zurechnungsfähigkeit zu vereinigen sich bemühten, verwickelten sie sich in manche Schwierigkeiten (Gell.

n. A. 7, 2) und boten dadurch ihren Widersachern zu scharfer Bekämpfung Anlass; in die Art, in welcher diese geführt wurde, gewährt uns ausser dem Bruchstück Cicero's über das Schicksal (5, 9. 14, 31. 17—19) die Schrift Plutarch's über die Widersprüche der Stoiker sowie die des Alexander von Aphrodisias über Bestimmung und Willensfreiheit einen Einblick [36]). Dagegen lehnte Epikuros, dessen Auffassungen seine Schüler in diesem wie in andern Punkten nicht wesentlich erweitert zu haben scheinen, die Abhängigkeit der menschlichen Entschliessungen von jener Alles beherrschenden Nothwendigkeit mit grosser Bestimmtheit ab. Einige aus den herkulanensischen Papyrusrollen bekannt gewordene Bruchstücke seines Werkes über die Natur zeigen, dass er den Gegenstand tiefer durchdacht und vollständiger beleuchtet hat als man nach den kurzen Erwähnungen bei Diogenes von Laerte (10, 133) und Cicero (de fato 9, 18. 10, 23. de n. d. 1, 25, 69) anzunehmen geneigt sein konnte: sein letztes Wort über die Frage ist in ihnen allerdings noch nicht enthalten, jedoch scheint es, dass er die Willensentscheidungen als unter dem Einflusse der von aussen kommenden Eindrücke und der persönlichen Meinungen stehend und somit nicht als eigentlich ursachlos, aber auch nicht als völlig bedingt angesehen hat [37]).

VIERTES KAPITEL.

Die Terminologie des Guten und Schlechten.

Es giebt kein Volk, das den Begriff gut entbehren kann, aber auch keines, das ihn in die Grenzen eines bestimmten Anwendungsgebiets einengt. Verdankt er doch seine Entstehung gerade dem Bedürfnisse nach einem ganz umfassenden, auf Menschen, Handlungen und Dinge gleichmässig anwendbaren Ausdrucke der Werthschätzung, und zwar einer so unbedingten Werthschätzung, dass davon ursprünglich selbst der Gedanke eines Mehr oder Minder ausgeschlossen bleibt, denn wenigstens die uns geläufigen Sprachen bilden von den Worten, durch die sie die einfache Eigenschaft ‚gut' bezeichnen, keine Steigerungsformen, sondern bedienen sich zu deren Hervorbringung des Nothbehelfs der Entlehnung von andern Wortstämmen, wie z. B. das Deutsche keinen ‚guteren' und ‚gutesten', sondern nur einen ‚besseren' und ‚besten' kennt [1]). Wir reden von einem guten Manne, aber auch von einem guten Bau und nennen jemand guter Leute Kind, legen also in das Wort sowohl die sittliche Werthschätzung als die Anerkennung der Tauglichkeit für einen bestimmten Zweck als die Bezeichnung eines an der Familienart haftenden und durch Abstammung sich fortpflanzenden Hervorragens über Andere. Auch das griechische Adjektiv, das unserem ‚gut' am genauesten entspricht, — *ἀγαθός* — hat von Anfang an dieselben drei Bedeutungen und bewahrt sie in allen Perioden der Sprache. Bei Homer heisst es, dass jeder gute und verständige Mann — *ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων* — sein Weib liebe (Il. 9, 341), aber nicht minder ist bei ihm von einem guten Arzte (Il. 2, 732) und einer guten Mahlzeit (Od. 15, 507) die Rede und ebenso von den Dienstleistungen, welche die Geringeren den ‚Guten' d. h. den Vornehmen, leisten (Od. 15, 324); zahlreiche andere Beispiele in jeder dieser drei Richtungen zu finden genügt ein Blick in ein homerisches Wörterbuch. Die Anschauung des Heldenalters, dem die Tapferkeit als die höchste aller Tugenden erschien, erklärt es sehr leicht, dass

der Ausdruck zuweilen nur diese Eigenschaft bezeichnet, am deutlichsten an einer Stelle der Ilias (13, 284), wo das verschiedene Verhalten der Krieger vor der Auswahl zu einer gefährlichen Aufgabe geschildert wird; für die Entwickelung des Begriffes ist von grösserer Bedeutung und gewissermaassen vorbildlich für die Erörterungen, die er später bei den Philosophen hervorgerufen hat, wie das zum Substantiv gewordene Neutrum des Adjektivs an manchen Stellen (z. B. Od. 2, 34. 3, 196. 8, 63. 14, 441) im Sinne dessen gebraucht wird, was auch wir ein Gut nennen, eines an und für sich Erstrebenswerthen. Steigen wir in die Zeit nach Homer herab, so überrascht zunächst die Häufigkeit, mit welcher das Neutrum in der eben besprochenen Anwendung in der hesiodeischen Theogonie wiederkehrt; dagegen lassen die später folgenden Jahrhunderte, ihrer Lebensansicht entsprechend, den Gedanken der vornehmen Geburt in dem Worte stark hervortreten. Wie es im rein politischen Sinne zur Bezeichnung der Adligen geworden ist, zeigen mehrere Stellen Pindar's (Pyth. 2, 96. 3, 71. 10, 71); aber die Quelle dieses Sprachgebrauches ist ohne Zweifel in der Gewöhnung aristokratisch gesinnter Kreise zu suchen, die Begriffe ‚adlig' und ‚gut' als ohne Weiteres gleichbedeutend zu behandeln und demgemäss auch im Ausdruck zusammenfallen zu lassen, einer Gewöhnung, die uns in den Lehrsprüchen des aus solchen Kreisen hervorgegangenen Megareers Theognis am kenntlichsten entgegentritt. Bei diesem laufen beide durchschnittlich so sehr in einander, dass sogar die Hinweisung auf die Möglichkeit der Abstammung eines schlechten Sohnes von einem guten Vater, die sich bei ihm an einer Stelle (436) findet, etwas in seinem Munde Auffallendes hat, aber gerade sie stellt zugleich die für den Dichter maassgebende Anschauung in ein um so deutlicheres Licht, denn ihre Voraussetzung ist die Unwürdigkeit und Naturwidrigkeit eines solchen Falles. Wir können uns diese Vermischung der Vorstellungen nur dadurch einigermaassen annähern, dass wir an die Art denken, wie besonders früher die Worte ‚anständig' und ‚nobel' und als ihr Gegensatz ‚gemein' im Deutschen gern gebraucht wurden. In den Gewöhnungen der Attiker tritt diese Seite des Adjektivs einigermaassen zurück [2]), während sie es, wie z. B. die beliebte Anrede ‚o guter' zeigen kann, gern im sittlichen Sinne anwenden, woraus auch die bei ihnen sowie bei Herodot oft vorkommende substantivische Zusammensetzung ‚Gutmannswerth' — *ἀνδραγαθία* —, von der später noch des Weiteren die Rede sein wird, zu erklären ist. Noch viel ausgedehnter aber brauchen sie es in dem des für einen bestimmten

Zweck dienlichen und tüchtigen, verbinden in diesem letzteren auch gern ‚gut und nützlich' — ἀγαθὸς καὶ ὠφέλιμος, χρήσιμος καὶ ἀγαθός — (s. z. B. Plat. Lys. 210d. Rep. 1, 333b. Menon. 87e. 98e. Charm. 169b; Xen. Denkww. 4, 6, 8); daneben findet sich bei ihnen der oben erwähnte, übrigens auch den vorangehenden Jahrhunderten sehr geläufige Gebrauch des Neutrum überaus häufig. Eine Folge dieses Gebrauches war die sprüchwörtliche Geltung des Satzes, das wichtigste aller Güter sei die Gesundheit, den ein als Aufschrift des delischen Apollontempels benutztes [3]) und auch in die theognideische Sammlung (255. 256) übergegangenes Epigramm mit den sittlichen Begriffen in Verbindung zu bringen versuchte, der in anderer Form einem beliebten Skolion zu Grunde lag, welches die Reihenfolge der Güter durch Hinzufügung der Schönheit und des Reichthums vervollständigte (Plat. Gorg. 451e; vergl. Gess. 1, 631c. 2, 661d), und den auch der Verfasser der grossen Ethik (1184a4) für seine Eintheilung der Güter verwerthet hat. Dem Nachdenken der Philosophen entging es indessen nicht, dass auf diese Weise eigentlich sehr ungleichartige, ja gewissermaassen widersprechende Dinge in das Wort getragen werden, denn während es im Wesen des Nützlichen liegt einen Zweck ausser sich zu haben, beruht alles sittliche Werthschätzen auf der dem menschlichen Gemüthe tief eingeprägten Voraussetzung, dass die Handlungen und diejenigen, die sie ausüben, nicht bloss nach dem zu beurtheilen sind, was thatsächlich durch sie erreicht wird, und namentlich bezeichnet man gerade das um seiner selbst willen Gesuchte als ein Gut. Der Versuch des Sokrates, jener Unbestimmtheit der populären Ausdrucksform eine Bedeutung für die Moraltheorie abzugewinnen und das sittlich Gute auf das Nützliche zurückzuführen, gehörte offenbar zu dem, wodurch er das Volksgefühl verletzte, veranlasste aber auch die Philosophie zu einer schärferen Sonderung der Begriffe, mit welcher bemerkenswerther Weise Platon den Anfang gemacht hat. Im kleinen Hippias desselben wird der Sophist, von dem der Dialog den Namen trägt, dadurch in die Enge getrieben, dass er die Behauptung, Achilleus erscheine namentlich wegen seiner Wahrheitsliebe bei Homer als ein vorzugsweise guter Mann, nicht gegen die Einwände zu vertheidigen weiss, die von der Gewohnheit hergenommen sind diese Bezeichnung demjenigen zu Theil werden zu lassen, der seine Ziele, sei es auch durch das Mittel der Täuschung, am vollständigsten erreicht. Zu ernsthafteren Erörterungen aber gab das substantivirte Neutrum und das Verhältniss seines Begriffes zu dem

des Nützlichen Anlass. So behauptet Platon im Philebos (20 d), dass alles menschliche Streben sich nothwendig auf ein Gut richte, Anderes dagegen nur in so weit in das Auge fassen könne als es Mittel zu dessen Erreichung sei, und theilt im Anfange des zweiten Buches der Republik die Güter in solche ein, an denen man um ihrer selbst, solche, an denen man um ihrer selbst und um ihrer Folgen, und solche, an denen man bloss um ihrer Folgen willen seine Freude habe, eine Gedankenreihe, welche Aristoteles im ersten Buche der nikomachischen Ethik (vergl. Rhet. 1, 6) fortsetzt und dahin ergänzt, dass durchweg das Gut, welches Selbstzweck ist, dem als Mittel zur Erreichung eines andern dienenden gegenüber das höhere ist. Eben damit hängt aber auch die centrale Stellung zusammen, welche der athenische Philosoph (Rep. 6, 505 a—509 b; vergl. 7, 517 b) der Idee des Guten unter den Ideen anweist. Ueberall äussert sich das Bewusstsein eines ganz umfassenden und durch keinen andern zu übertreffenden Ausdrucks der Werthschätzung [4]).

Von dem eben besprochenen Worte unterscheidet sich ein anderes, das wir um auch im Deutschen eine zwiefache Bezeichnung festzuhalten etwa durch ‚trefflich' übersetzen können, — ἐσθλός — im Grunde nur dadurch, dass es fast ausschliesslich der poetischen Sprache eigen war. Hiervon ist eine natürliche Folge, dass es nicht in ähnlicher Weise wie jenes für die philosophische Begriffsbildung verwerthet werden konnte. Im Uebrigen vereinigt es ganz ebenso die Bedeutungen der adligen Geburt, der kriegerischen Tapferkeit, der sittlichen Tüchtigkeit und bei Dingen die des Wünschenswerthen und der Zweckmässigkeit; ja, die Analogie geht so weit, dass ἐσθλός einmal bei Pindar (Ol. 4, 5), ἀγαθός zweimal bei Sophokles (Ant. 31. Phil. 873) in der Anwendung auf Personen einen ironischen Sinn angenommen hat. Wie wenig man an irgend eine Verschiedenheit dachte, zeigt die Art, in welcher in Platon's Protagoras (338 e—345 c) alte Sätze des Pittakos und Simonides, in denen hier der eine und dort der andere Ausdruck gebraucht ist, vergleichend besprochen werden. Immerhin spiegelt sich jedoch die allmähliche Entwickelung der Anschauungen einigermaassen darin, dass das Wort ἐσθλός, hierin von ἀγαθός ein wenig abweichend, in der Sprache Homer's noch kaum auf die allgemein sittliche Beschaffenheit der Menschen, insofern sie nicht in der Tapferkeit aufgeht, bezogen wird, dass dagegen in der Sprache des Sophokles und Euripides, wie man sich durch einen Blick in die betreffenden Speciallexica leicht überzeugen kann, beide Worte sehr häufig in diesem Sinne vorkommen [5]).

Ein drittes diesen beiden nahe stehendes Wort — χρηστός — lässt im Verhältniss zu ihnen den Gedanken der vornehmen Abstammung zurücktreten und den der Angemessenheit für einen bestimmten Zweck um so mehr hervortreten, indem es seinem Ursprunge nach eigentlich das Brauchbare bezeichnet und auch sehr oft in dieser Bedeutung ohne irgend welche ethische Beziehung gefunden wird: dass es im Sprachbewusstsein sich mit ἀγαθός ebenso eng berührte wie das zuletzt betrachtete, zeigt insbesondere der Wechsel der Ausdrücke in einer Stelle des platonischen Gorgias (499d. e). Die Uebersetzung durch das deutsche ‚tüchtig', welches im Grunde nichts Anderes ist als tauglich und nur durch den Gebrauch eine andere Bedeutung gewonnen hat, liegt für dasselbe sehr nahe. Im Unterschiede von ἐσθλός ist es der älteren Sprache fremd und erst in der attischen aufgekommen, aus dieser aber ebensowohl, wie Beispiele bei Herodot und in Inschriften zeigen, in andere Dialekte als in die spätere Gräcität übergegangen. In der Häufigkeit seiner Anwendung in allgemein sittlichem Sinne scheint zunächst eine ähnliche utilitarische Anschauung erkennbar zu werden wie diejenige ist, die der beliebten Zusammenmenstellung ‚gut und nützlich' zu Grunde liegt und die durch Sokrates theoretisch ausgebildet worden ist, jedoch bietet sie der Betrachtung noch eine andere Seite. Während im Heroenzeitalter die Geltung des Mannes auf der Verbindung edler Geburt mit frei entwickelten persönlichen Eigenschaften körperlicher wie geistiger Art beruhte, musste in den Zeiten ausgebildeten Bürgersinnes auch seine Fähigkeit dem Gemeinwesen, dem er angehörte, etwas zu leisten dafür sehr wesentlich in das Gewicht fallen, und das Ausgehen der allgemeinen Schätzung hiervon führte zu dem Gebrauche jenes Adjektivs; die umfassende Weite der Bedeutung, die es in Folge dessen annahm, ist vielleicht am meisten mit der Gewohnheit der Franzosen vergleichbar, einen *homme de mérite* nicht bloss den zu nennen, der sich Verdienste erworben hat, sondern auch den, dessen Geistesbeschaffenheit ihn in den Stand setzt sie sich zu erwerben. Auch denken trotz der Häufigkeit der Anwendung für Güte des Charakters überhaupt die Attiker bei dem Worte ersichtlich gern an die rechte Ausfüllung des in der bürgerlichen Gesellschaft eingenommenen Platzes. Der Dichter Ion sagte in seiner bei Athenäos (13, 604d) erhaltenen Charakteristik des Sophokles, derselbe sei in Bezug auf staatliche Dinge weder besonders einsichtig noch geschäftig gewesen, sondern so wie wohl einer der tüchtigen Athener (ὡς ἄν τις εἷς τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων). In dem

räthselhaften Schriftstücke, welches unter dem Namen der Rede des Lysias für Polystratos erhalten ist, heisst es (2), der Angeklagte sei als ein sowohl den Mitgliedern seines Demos als dem gesammten attischen Volke gegenüber tüchtiger Mann von seiner Phyle zu einem öffentlichen Amte gewählt worden. Der wirkliche Lysias tadelt in einer Rede (18, 19) diejenigen, welche ihre demokratische Gesinnung durch Misshandlung Anderer und nicht dadurch, dass sie sich selbst als tüchtig bewähren — σφᾶς αὐτοὺς χρηστοὺς παρέχοντες —, zu beweisen suchen. Bei Aeschines kehrt zweimal (1, 30. 3, 78) der Satz wieder, es könne niemand im Privatleben schlecht und im öffentlichen Leben tüchtig — δημοσίᾳ χρηστός — sein; damit ist der Ausspruch des Isokrates (8, 122) vergleichbar, dass sich die Tüchtigen von den Schlechten nicht bloss dadurch unterscheiden, dass sie ihre Stadt glücklich machen, sondern dass die Geschichte auch lehre, wie sie in der Vergangenheit stets dauerhafte Zustände zu schaffen gewusst haben. Ebenso sagt Demosthenes in der Rede gegen Aristokrates (190), Widerstand zu leisten, wo die Ausführung eines für den Staat nachtheiligen wichtigen Planes vorbereitet werde, sei die Sache eines tüchtigen und seinen Staat liebenden Mannes. Es liegt deshalb eine eigenthümliche Schärfe darin, wenn Platon (Rep. 6, 489 b. d) der Demokratie vorwirft, dass die philosophisch gebildetsten Männer, zu deren Bezeichnung er sogar einen die höchste sittliche Anerkennung enthaltenden Ausdruck — ἐπιεικέστατοι — wählt, für die in ihr tonangebende Menge ‚untüchtig' — ἄχρηστοι — seien. Wenn aber oben bemerkt wurde, dass der Gedanke an die Familienart in dem Worte zurücktritt, so bestätigt sich dies am meisten durch die scheinbaren Ausnahmen. Einer Andeutung des Theramenes bei Xenophon (Hell. 2, 3, 47) zufolge liebten es die oligarchischen Kreise Athen's ihre Widersacher als ‚Feinde der Tüchtigen' — μισόχρηστοι — zu bezeichnen, offenbar weil sie als selbstverständlich ansahen, dass allen ihren Mitgliedern die Eigenschaft der Tüchtigkeit gemeinsam war. Und einer der grössten Meister in der Kunst kalter Verhöhnung, die es je gegeben hat[6]), der Verfasser der Schrift über den Staat der Athener, sucht mit voller Objektivität nachzuweisen, dass das Princip der Demokratie die Ausschliessung aller besseren Männer vom politischen Einflusse mit Nothwendigkeit erheische, und bezeichnet sie dabei fortwährend als die ‚Tüchtigen', weil es ihm darauf ankommt den Leser fühlen zu lassen, dass nicht etwa die edle Geburt und die hervorragende gesellschaftliche Stellung, sondern der sittliche Werth und das bürgerliche

Verdienst die Unfähigkeit begründen unter jener Staatsverfassung zur Geltung zu gelangen [7]); damit steht in Uebereinstimmung, dass er als Gegensatz zu ihnen mit unzweideutig moralischer Beziehung die ‚Schlechten' — πονηροί — nennt (1, 1. 2, 19). Allem Anschein nach haben Spätere, denen die Verhältnisse fremd waren, in welchen er schrieb, die eigentliche Schärfe seines Ausdrucks nicht verstanden, denn so ist es wohl zu erklären, dass der Lexikograph Pollux (6, 197) auch dieses Adjektiv unter den sehr mannigfaltigen aufzählt, die zur Bezeichnung der aristokratischen Elemente eines Staatswesens angewandt werden [8]).

Einen nicht minder umfassenden Ausdruck der Werthschätzung als diese adjektivischen Begriffe enthält das Substantiv Arete. Geleitet durch die Anwendung, welche die ethische Philosophie der Griechen demselben gegeben hat, haben wir uns gewöhnt es durch ‚Tugend' zu übersetzen und dadurch seine Bedeutung für unsere Vorstellung verdunkelt, denn eigentlich wird dadurch Alles bezeichnet, was einer Person oder einem Dinge vorzügliche Geltung verschafft, sei es praktischer, sittlicher, intellektueller oder körperlicher Art. Namentlich bei Homer bezeichnet es jede Art von Vorzügen, welche geeignet ist die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu lenken, Schönheit, Schnelligkeit, Klugheit, kriegerische oder agonistische Tüchtigkeit, aber auch ein von den Göttern gewährtes Gedeihen und Gelingen (Od. 13, 45. 14, 402. 18, 133). Auch in den Schlussformeln homerischer Hymnen kehrt die letztere Bedeutung mehrmals wieder (15, 9. 20, 8), und in Uebereinstimmung damit hat selbst ein von dem Worte abgeleitetes Verbum — ἀρετᾶν — den Sinn des fruchtbaren Gedeihens (Od. 8, 329. 19, 144). Das Bemerkenswerthe und für das nationale Empfinden Charakteristische ist, dass darin die Vorstellung der Eigenschaft mit der des durch sie bewirkten Ansehens bei Anderen zu einer untrennbaren Einheit zusammenfliesst. Nitzsch, der den Sinn des Wortes nicht unpassend durch ‚den Menschen ein Wohlgefallen' umschreibt, sagt darüber sehr mit Recht [9]): „Das griechische Gefühl namentlich verbindet mit Schönheit, Wohlstand, Tüchtigkeit und jedem Gelingen immer gleich die Vorstellung von der Aufmerksamkeit, dem Preise und Ruhme, den diese Dinge bei Andern erlangen. So kommt es, dass die Begriffe Ruhm, Tugend, Glück, Schönheit in einander spielen, und dass auf der einen Seite Tugend und Schönheit mit Wörtern bezeichnet werden, welche ihrem ursprünglichen Sinne nach mit den Begriffen Ruhm und Ehre verwandt sind (ἀρετή, ἀγλαΐη), und

man auf der andern oft Ruhm und Ehre nennt (κλέος, κῦδος), wo an Schönheit, Glück, Wohlstand zu denken ist. Die vermittelnden Begriffe sind Glanz, Zierde, Wohlgefallen.“ Dieselbe Richtung des nationalen Denkens prägt sich auch in einer auffallenden Erscheinung der attischen Sprache aus, nämlich in der Neigung von dem Gewinnen oder Verlieren einer Eigenschaft da zu reden, wo nur Gewinn oder Verlust des Rufes derselben in Frage steht: so spricht Demosthenes (34, 40) in diesem Sinne von dem ‚Einbüssen der vorhandenen Anständigkeit' — τὴν ὑπάρχουσαν ἐπιείκειαν ἀποβάλλειν —, so wird häufig der Ausdruck ‚Thorheit (beziehungsweise Schlechtigkeit oder Feigheit) erwerben' — μωρίαν ὀφλισκάνειν — gebraucht, so bedienen sich Xenophon (Kyr. 8, 4, 32) und Aristoteles (N. Eth. 1119 b 29) der Wendung ‚Illiberalität anhängen' — ἀνελευθερίαν περιάπτειν oder προσάπτειν —, die einigermaassen an unsern Gebrauch des Verbum ‚beilegen' erinnert. Kehren wir zur Arete zurück, so zeigt sich dieselbe Doppelseitigkeit ihres Begriffes in der Litteratur der Periode zwischen Homer und den Perserkriegen gar mannigfach. Im Beginne einer längeren Ermahnung an seinen Bruder Perses in den Werken und Tagen (287 fgg.) stellt Hesiodos die mit elender Lebenslage verbundene Schlaffheit — κακότης — und die zum Gelingen führende Rüstigkeit, die er Arete nennt, einander auf eine Weise gegenüber, dass bei der einen wie bei der andern die Folge in die Ursache im sprachlichen Ausdrucke unmittelbar eingeschlossen erscheint. Dabei behauptet er in einem von Späteren gern citirten Satze (289) von der Arete, dass die Götter sie nur als Preis der Anstrengung gewähren: vierundzwanzig Verse nachher giebt er ihr die Bedeutung des Ansehens, indem er sie neben dem Ruhme als Wirkung des Wohlstandes nennt (313). In gleichem Sinne bezeichnet Tyrtäos als beste Arete und besten Kampfpreis für einen Jüngling den Ruf der Tapferkeit (12, 13). Theognis wendet das Wort gewöhnlich zur Bezeichnung des mit gesellschaftlicher Geltung verbundenen Wohlbefindens an. Darum widerräth er, dass man durch ungerechte Handlungen Ehre, Arete oder Reichthum zu erlangen suche (30) oder dass man an Arete und Reichthum über Andere hervorzuragen sich wünsche (129), macht darauf aufmerksam, wie häufig ein auf Arete ausgehender und nach Gewinn strebender Mann durch die Gottheit in schweres Unheil geworfen werde (402), klagt, dass für die Masse der Menschen die einzige Arete in dem Reichthum bestehe (699), und erklärt selbst nach keiner anderen Arete zu trachten als nach der glücklich und den Göttern wohlgefällig zu sein

(654). Eben darauf beruht es, wenn er behauptet, die gesammte Arete sei in der Gerechtigkeit — d. h. der Sittlichkeit — beschlossen (147): der Schlüssel hierzu liegt nämlich in der Verbindung theils mit dem folgenden Satze, nach dem jeder gerechte Mann ein guter, d. h. ein gesellschaftlich hervorragender ist, theils mit dem vorangehenden, dem zufolge es besser ist in Frömmigkeit mit wenigem Besitze zu leben als auf Grund ungerechten Erwerbes reich zu sein, denn in jenem ist der sociale Faktor der Arete ausgesprochen, in diesem der des persönlichen Wohlbefindens. Auch wird man kaum mit Nothwendigkeit nach einem andern Sinne zu suchen haben, wenn er sagt, Reichthum gebe der Gott wohl auch einem ganz schlechten Manne, nur Wenigen aber werde das Loos der Arete zu Theil (150). Man sieht, wie sehr der Gebrauch dieses Dichters geeignet ist zur Klärung der etwas unbestimmten Vorstellungen beizutragen, die der des Homer und Hesiodos immerhin hervorruft. Indessen fehlt es auch bei ihm nicht an einer Stelle, an welcher das Wort die Bedeutung der Tapferkeit hat (867); diese erscheint dann viel häufiger in den Epigrammen des Simonides von Keos (Fr. 4. 84. 114. 130), bei dem es übrigens gleichfalls in dem bei Theognis geläufigen Sinne vorkommt, denn er sagt in einem der erhaltenen Bruchstücke (38), Alles, selbst hohe Arete und Reichthum, sei der furchtbaren Charybdis ausgesetzt, und in einem andern (61), weder ein Staat noch ein Einzelner erreiche ohne die Götter die Arete, an zwei andern Stellen (95. 96) wendet er es so an, dass es nur durch Ruhm übersetzt werden kann. Mit ganz besonderer Vorliebe bedient sich Pindar des Ausdrucks. Für ihn bezeichnet er zuweilen die kriegerische, viel häufiger die agonistische Tüchtigkeit in unmittelbarer Verbindung mit dem aus ihr erwachsenden Ruhme, so dass bald jene bald dieser mehr in den Vordergrund tritt; wie innig aber beide Seiten zusammenhängen, zeigen vornehmlich Sätze wie der in der dritten pythischen Ode (114), die Arete werde durch herrliche Gesänge langdauernd, der in der achten nemeischen (40), die Arete wachse durch den Einfluss weiser und gerechter Männer gleich einem vom Thau benetzten Baume zum Himmel empor, und der in der dritten isthmischen (56), Homer habe die gesammte Arete des Aias aufgerichtet; auch der Ausspruch der vierten pythischen (187), dass jeder der Jünglinge, die an der Argonautenfahrt Theil nahmen, darin ein Heilmittel für seine Arete gesucht habe, ist charakteristisch. Indessen macht sich neben allem Angegebenen schon in den älteren Sprachperioden vereinzelt die Neigung

fühlbar den Begriff auf das eigentlich sittliche Gebiet hinüberzuführen: im siebenzehnten Buche der Odyssee (322) heisst es, dass der Mann mit dem Eintritt in das Sklavenverhältniss die Hälfte der Arete verliere, was sich hier dem Zusammenhange nach auf die freiwillige Pflichterfüllung bezieht; im vierundzwanzigsten Buche (193. 197) wird Penelope eine Gattin von hoher Arete genannt und dem hinzugefügt, der Ruhm ihrer Arete werde nicht untergehen; ganz ähnlich sagt Pindar (Pyth. 1, 94), dass die wohlwollende Arete des Krösos nicht untergehe. Um so begreiflicher wird die Entwickelung, welche das Wort in der attischen Periode allmählich genommen hat. Allerdings kennt auch diese es wenigstens in der Sprache ihrer Dichter noch in der Bedeutung des Ruhmes (z. B. Soph. Phil. 1420; Eur. Hel. 1151), aber gewöhnlicher lässt sie darin den durch diesen deutschen Ausdruck bezeichneten Gedanken einer ganz allgemeinen und hochgesteigerten Geltung zurücktreten. Zunächst giebt sie ihm gern eine Beziehung auf dasjenige, was nicht sowohl bei der Gesammtheit der Menschen als bei bestimmten Kreisen oder Einzelnen Anerkennung und Dank verschafft, legt also darein den Sinn der Wohlthat oder des Verdienstes um Andere, ja selbst den der hierin sich äussernden wohlwollenden Gesinnung: so spricht Andokides am Schlusse der Rede über die Mysterien (150) von denen, welche den Beweis der grössten Arete gegen das athenische Volk geliefert haben; so erwähnt Kyros bei Xenophon (Anab. 1, 4, 8) die frühere Arete des Xenias und Pasion gegen ihn, die nicht unvergolten bleiben soll; so sind insbesondere bei Thukydides die Fälle dieser Anwendung sehr zahlreich [10]). Aber überhaupt kommt es dahin, dass bei dem Worte in entscheidenderer Weise an das Bewirkende, den Vorzug, als an das Bewirkte, die Anerkennung, gedacht wird, was vielleicht am deutlichsten zwei Sätze der Rede der Diotima in Platon's Gastmahl (208 d) lehren können, von denen der eine unsterbliche Erinnerung der Arete, der andere unsterbliche Arete — d. h. nach unserer Ausdrucksweise Unsterblichkeit derselben — und einen eben solchen herrlichen Ruhm als den Lohn derer hinstellt, die sich für ihre Angehörigen oder ihr Vaterland aufopfern. Man gewöhnt sich Arete diejenige Eigenschaft einer Sache oder einer Person zu nennen, wegen deren sie geschätzt wird, weil sie dadurch ihrem besonderen Zwecke zu genügen im Stande ist; darum heisst die Fruchtbarkeit Arete des Bodens, die Sehkraft Arete des Auges, die Schnelligkeit Arete des Rosses, die Schönheit (wie Xen. Kyr. 5, 1, 5) Arete der Frau, und eben darum ist oft von der

Arete des Steuermannes, des Flötenspielers, des Baumeisters die Rede. Hierdurch fällt das rechte Licht auf die in Platon's Menon (71 e) und in Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6, 35) erwähnte populäre Auffassung, nach welcher die Fähigkeit seinen Freunden Gutes und seinen Feinden Uebles zu erweisen einen der wesentlichsten Bestandtheile der Arete des Mannes bildet; damit ist nämlich nicht sowohl eine im eigentlichsten Sinne sittliche Forderung aufgestellt als ausgesprochen, dass der Mann ohne ein solches Verhalten seine Bestimmung im Leben nicht erfülle. Gerade die Stelle des Menon, in welcher bei dieser Gelegenheit genau zwischen der Arete der verschiedenen Lebensalter und Geschlechter unterschieden wird, ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Aber zugleich bewirkte jene bereits in den früheren Perioden bemerkte Neigung dem Worte einen moralischen Sinn beizulegen, dass es sich den Sophisten bei ihren ethischen Untersuchungen als ein bequemer Ausdruck für den Inbegriff aller sittlichen Eigenschaften bot, jedoch hing damit wiederum die weitere Folge zusammen, dass der auf solche Weise gewonnene Begriff vielfach mit Vorstellungen behaftet blieb, welche aus dem gewöhnlichen Gebrauche stammten. Von dem Schwanken, das in Folge dessen entstand, giebt der eben erwähnte Dialog Platon's ein anschauliches Bild. Die gleich im Eingange desselben von dem Thessalier Menon, der ihm den Namen gegeben hat, aufgeworfene Frage, ob die Arete etwas Lehrbares oder etwas durch Uebung Anzueignendes oder etwas dem Menschen Angeborenes sei, hat jene sittliche Bedeutung im Auge; auch fehlt es nicht an Andeutungen darüber, wie sie in den Kreisen der sophistischen Bildung gefasst wurde, denn die Aeusserung des Sokrates (91 a), dass das Streben Menon's sich seiner eigenen Erklärung nach auf diejenige Einsicht und Arete richte, welche zur guten Leitung der Angelegenheiten der Familie und des Staates, zur rechten Pflege der Eltern und zur würdigen Ausübung der Gastlichkeit leite, lässt erkennen, dass jene sie mit den wichtigsten menschlichen Pflichtenkreisen in Verbindung setzen, allerdings ohne die religiösen einzuschliessen. Allein Menon vermag den damit eingenommenen Standpunkt nicht festzuhalten, sondern fällt, indem er durch das Verlangen des Sokrates nach einer Begriffsbestimmung in die Enge getrieben wird, immer wieder in die populäre Betrachtungsweise des Wortes zurück. Darum bestimmt er an einer Stelle (73 d) die Arete als die Fähigkeit die Menschen zu regieren, an einer andern (77 b) lässt er sie unter Berufung auf einen alten Dichter, der sie in die Fähigkeit

verlegt hatte sich an dem Schönen zu erfreuen und es zu vermögen, darin bestehen, dass man das Schöne begehre und es sich verschaffen könne, und wird erst durch die Erinnerung des Sokrates (73 d. 78 d) darauf gebracht, dass jenes wie dieses auf gerechte Weise geschehen müsse, wenn die Benennung zutreffen solle; aber auch da, wo er die Gerechtigkeit als eine der Formen der Arete anführt, stellt er ihr die Tapferkeit, die Sinnesgesundheit, die Weisheit, die grossartige Liberalität und viele andere an die Seite (73 d—74 a) und deutet durch den letzteren Ausdruck an, dass ihm eine bewusste Beschränkung auf das sittliche Gebiet fern liegt. Eine werthvolle Ergänzung hierzu bildet, was Platon den Sophisten Protagoras in dem nach ihm benannten Dialoge entwickeln lässt. Dieser, selbstverständlich ein klarerer Kopf als Menon, bezieht die Arete durchweg auf den Mittelpunkt des Staates. Wer sich von ihm darin hat unterrichten lassen, soll in Bezug auf die Leitung seines Hauswesens wohlberathen sein und im Stande in staatlichen Dingen gut zu handeln und zu reden (318 e); in gleichem Sinne spricht er von der Gerechtigkeit und der übrigen staatlichen Arete (323 b) sowie von dem Gegentheile dieser, zu welchem die Ungerechtigkeit und die Unfrömmigkeit gehört (324 a); ebenso behauptet er, dass alle Bürger an der Arete Theil haben müssen, wenn der Staat bestehen solle (324 e). Wenn er aber als Theile der Arete die Gerechtigkeit, die Sinnesgesundheit, die Frömmigkeit, die Weisheit und die Tapferkeit betrachtet und mit Sokrates über das Verhältniss derselben zu dem Gesammtbegriffe in Streit geräth (329 c —330 a), so wird daraus vollends ersichtlich, dass sie für ihn keine andere als eine sittliche Bedeutung hat, indem in seinen Augen gemäss der den Griechen überhaupt geläufigen Auffassung der Staat die Sphäre ist, in welcher alle Sittlichkeit sich bethätigt; daraus erklärt sich zugleich, dass er abweichend von Menon die Frömmigkeit mit zu diesen Theilen rechnet. Hiermit ist die bekannte Allegorie des Prodikos von der Schlechtigkeit und der Arete, deren jede den jungen Herakles auf ihre Seite zu lenken sucht, im ersten Kapitel des zweiten Buches von Xenophon's Denkwürdigkeiten zusammenzunehmen: in ihr ist, wiewohl der Gedanke dessen, was bei Anderen Geltung verschafft, noch in einzelnen Wendungen anklingt, der der sittlichen Tüchtigkeit durchaus das Hauptmoment des Begriffes. Man kann demnach nicht bezweifeln, dass die Ausbildung des Wortes zu dem eigentlichen Ausdrucke für das, was wir Tugend nennen, den Sophisten verdankt wird und dass Platon ein in dieser Hinsicht vorbereite-

tes Feld fand, als er mit Benutzung desselben die Tugendlehre weiter verfolgte. Nichtsdestoweniger lassen sich manche Besonderheiten in seinen Ausführungen nur verstehen, wenn man sich der voranliegenden Geschichte des Wortes erinnert, wie denn z. B. der am Schlusse des ersten Buches der Republik entwickelte Gedanke, die Arete eines jeden Dinges bestehe in dem, wodurch es seine Aufgabe erfülle, und so sei die Arete der Seele die Gerechtigkeit, nur von diesem Gesichtspunkte aus sein Licht empfängt. Noch in höherem Maasse gilt dies von Aristoteles, denn dieser giebt nicht bloss im sechsten Kapitel des ersten sowie im fünften Kapitel des zweiten Buches der nikomachischen Ethik denselben Satz wieder, sondern hebt auch im dreizehnten Kapitel des ersten Buches der Politik ganz wie Menon die Verschiedenheit zwischen der Arete der einzelnen Geschlechter und Lebensalter hervor und macht im vierten Kapitel des dritten Buches desselben Werkes die zwischen der Arete des tüchtigen Mannes und der des guten Bürgers zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung. Und weil nach seiner Auffassung der Umfang des Begriffs durch die Sphäre der Sittlichkeit nicht erschöpft wird, sondern Handeln und Erkennen gemeinsam die Aufgabe des Menschen ausmachen, so unterscheidet er in der nikomachischen Ethik in der bekannten Weise eine sittliche und eine intellektuelle Arete [11]).

Eine nicht ganz so ausgedehnte Bedeutung hat der von den Attikern und nach ihrem Vorgange von den späteren Prosaikern gern gebrauchte substantivische Begriff des ‚Gutmannswerthes' oder ‚Manneswerthes' — *ἀνδραγαθία* —, von dem auch Demokritos für den Titel eines seiner ethischen Werke Gebrauch gemacht hat (Diog. L. 9, 46). Im Allgemeinen dient er vorwiegend um den Complex derjenigen Eigenschaften zu bezeichnen, durch welche ein Mann in monarchischen Zuständen der Königsherrschaft (Her. 1, 99. 5, 39. 5, 42. 7, 166), in republikanischen einer bevorzugten Stellung (R. g. Neär. 75; Ar. Pol. 1270b 38) oder einer lohnenden Auszeichnung (Aeschin. 3, 189), als Freier, der mit vielen anderen gemeinsam wirbt, der Braut (Her. 6, 128) sich würdig macht, und wird vermöge der Neigung der Griechen zur Personification der Gemeinwesen leicht auch auf diejenigen übertragen, um deren willen einem Staate vor anderen der Vorrang eingeräumt wird (Thuk. 3, 57, 1. 3, 64, 4; Dem. 22, 72). Herodot's Schilderungen der Völkersitten geben Gelegenheit hervorzuheben, wie sein besonderer Inhalt durch nationale Anschauungen hier und da verschieden bestimmt wird und wie z. B. in den Augen der

Perser die Fähigkeit eine reiche Nachkommenschaft zu erzeugen (1, 136), in denen der Skythen der Besitz und die triumphirende Benutzung von Schädeln erschlagener Feinde (4, 65) nothwendig zum Manneswerthe gehört; noch weniger kann es auffallen dass, gewiss im Sinne der allermeisten Völker des Alterthums, der Ausdruck mit einer gewissen Vorliebe auf die kriegerische Tapferkeit bezogen wird (s. Thuk. 2, 42, 3; Xen. Anab. 5, 2, 11. Kyrop. 7, 5, 82. Hipparch. 9, 3). In einer der hierher gehörigen Stellen klingt indessen leise der Gedanke einer gewissen eitlen Selbstbespiegelung an, die, nur von dem Interesse geleitet die eigene Bravheit zu zeigen, das objektiv Nothwendige unterlässt: es ist die in dem Gespräche der Athener mit den Meliern bei Thukydides, in welcher die ersteren den letzteren vorhalten, dass es sich gegenwärtig nicht um Geltendmachung des Manneswerthes durch Ausdauer im Kampfe, sondern um Selbsterhaltung handle (5, 101); und diese Seite ist in dem abgeleiteten Verbum — *ἀνδραγαθίζεσθαι* — zu weiterer Ausbildung gekommen, welches von denen gebraucht wird, die aus moralischer Prüderie das durch die politische Lage Gebotene nicht thun wollen (Thuk. 2, 63, 2. 3, 40, 4). Ungeachtet der hierin bemerkbar werdenden Neigung der Sprache den Begriff von der ursprünglichen Höhe seiner Bedeutung ein wenig herabsinken zu lassen ist derselbe durch einen Schüler des Mannes, der vor Allem danach gestrebt hat die Fragen der Ethik für seine Landsleute zum Mittelpunkt alles Nachdenkens zu machen, zur eigentlichen Bezeichnung sittlicher Vollkommenheit geworden. Offenbar weil ihm für eine so wichtige Sache eine einzige Benennungsform nicht genügte, spricht Xenophon an mehreren Stellen seiner Schriften unmittelbar hinter einander so von der Arete und dem Manneswerthe, dass er beide unverkennbar als ganz gleichbedeutend fasst (Kyrop. 3, 3, 55. St. d. Lak. 4, 2; vergl. Symp. 8, 38. 43), und sein Nachahmer, der Verfasser des Agesilaos, ordnet sogar diesem allgemeinen Begriffe die Eigenschaften der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit, der Sinnesgesundheit und der Mässigung unter (10, 2), welche sonst in dem ethischen Systeme als Bestandtheile jenes erscheinen.

Aber das Bedürfniss nach Ausdrücken, deren Bedeutung das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfasste ohne über dasselbe hinauszugreifen, entstand nicht erst innerhalb der sokratischen Schule, es war von je her vorhanden gewesen. Der ältere Grieche, dem die unter der Obhut des Zeus und der Götter stehende sittliche Welt unter dem Bilde einer Rechtsordnung erschien, genügte ihm, indem er denjenigen, der

den Gesetzen dieser Rechtsordnung gemäss handelte, als gerecht oder rechtschaffen — *δίκαιος* — bezeichnete, ein Gebrauch, von dem sich von Homer und Hesiodos an bis auf Aristoteles die mannigfachsten Beispiele finden. Am augenfälligsten zeigt sich der Sinn des Wortes vielleicht in einem in der Odyssee mehrmals (6, 120. 9, 175. 13, 201; vergl. auch 8, 575) wiederkehrenden Verse, in welchem Odysseus bei der Ankunft in einem fremden Lande die Frage aufwirft, ob die Bewohner desselben Frevler und Wilde und nicht gerechte Männer — *οὐδὲ δίκαιοι* — oder ob sie vielmehr gastfreundlich gesinnt und gottesfürchtig seien: die für den ersteren Fall angenommene Nichtachtung der dem Menschen gesetzten und den menschlichen Verkehr regelnden Schranken ist Ungerechtigkeit. In einem für uns unübersetzbaren Distichon des Theognis, in welchem gesagt wird, dass in der Gerechtigkeit alle Auszeichnung zusammengefasst sei und jeder gerechte Mann gut sei (*'Εν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν, πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών* V. 147. 148), bezeichnen gerade die durch ‚Gerechtigkeit' und ‚gerecht' wiedergegebenen Ausdrücke das sittliche Verhalten, die durch ‚Auszeichnung' und ‚gut' wiedergegebenen das hervorragende Ansehen und die edle Abkunft. An den gleichen Begriff hefteten sich die ersten Anfänge ethischer Reflexion. Das erste Buch der platonischen Republik lässt einen lehrreichen Einblick in die verschiedenen Versuche thun, welche gemacht wurden ihn näher zu bestimmen: danach verlegte Simonides die Gerechtigkeit in die Verbindung der Wahrhaftigkeit mit der Eigenschaft jedem das ihm Gebührende zu gewähren (daselbst 331 c. e), während Andere sie durch ‚das was erforderlich ist' — *τὸ δέον* — umschreiben zu können glaubten (336 d). Dagegen zieht sich Sokrates den Spott des Thrasymachos zu, weil er sie gern auf das Nützliche zurückgeführt und für dieses zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ausdrücke angewandt hat (336 d). Vielleicht wollte Xenophon den Vorstellungen, die sich in Folge dessen an die Auffassungsweise seines Lehrers geknüpft hatten, entgegenwirken, indem er ihn in dem Gespräche mit Hippias in den Denkwürdigkeiten (4, 4) den Gedanken entwickeln liess, die Gerechtigkeit bestehe in der Befolgung der Gesetze, der geschriebenen sowohl als der ungeschriebenen. Ein weiteres Licht erhält die an das Wort sich knüpfende Vorstellung durch den Umstand, dass ein von demselben Stamme hergenommener negativer Ausdruck — *ἀδίκημα* — die verschiedenartigen sittlichen Verfehlungen des Menschen bezeichnet und so z. B. in dem Mythos des platonischen

Gorgias (522e) in pluralischer Form dient um alle diejenigen zusammenzufassen, welche nach dem Tode zum Gegenstande strafender Vergeltung werden. Die dem Begriffe zu Grunde liegende Betrachtungsweise führte auch zu jenen Verirrungen einzelner Sophisten, von denen Platon in dem genannten Dialoge ein wohl einseitiges und übertriebenes, aber in der Hauptsache schwerlich unwahres Bild giebt, indem er den Kallikles die Ansicht entwickeln lässt (482c—484c), der durch die bürgerliche Gesellschaft und in ihrem Interesse festgesetzten Rechtsordnung stehe die durch die Natur gegebene gegenüber, nach welcher der Stärkere den Schwächeren sich unterordne und seinen Besitz sich aneigne, so dass man den, der dieser nachlebe, in einem andern Sinne gleichfalls gerecht nennen dürfe. Ein schärferes Nachdenken führte indessen allmählich darauf, dass der gewonnene Ausgangspunkt ein etwas zu enger sei und dass durch das Wort eigentlich nicht das ganze Gebiet der sittlichen Forderungen umspannt werde. Indem man bemerkte, dass es streng genommen nur die den Verkehr der Menschen unter einander regelnden Verhältnisse betraf, vervollständigte man es durch Hinzufügung eines andern, welches sich auf die rechte Gesinnung und das rechte Verhalten gegen die Götter bezog, und sprach so von Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Nach dem für die Kenntniss dieser Terminologie überhaupt so wichtigen Dialoge Platon's, der eben schon zweimal berührt wurde, ist, wer gerechte und heilige Handlungen ausübt — *ὁ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττων* —, selbst gerecht und heilig (507b) und gelangt der, der so gelebt hat, dem alten Gesetze des Kronos gemäss nach dem Tode zu den Inseln der Seligen (523a). Die gleiche Verbindung findet sich auch sonst wiederholt bei dem Philosophen sowie bei Antiphon und Isokrates (s. unten S. 308); ähnlich sagt Demosthenes (9, 16), es habe dieselbe Bedeutung, ob man das Gebot der Frömmigkeit und Gerechtigkeit — *τὸ εὐσεβὲς καὶ τὸ δίκαιον* — in einem kleinen oder in einem grösseren Punkte übertrete. So gewöhnte man sich unter der Gerechtigkeit nicht mehr den Inbegriff der gesammten Tugend zu verstehen, und damit war der Weg dafür gebahnt, dass die ethische Speculation Platon's vier Haupttugenden aufstellte, unter denen sie die eine war. Der Beobachtung aller derjenigen Forderungen, welche aus dem regelmässigen Zustande der menschlichen Gesellschaft entspringen, trat als ein Zweites die derjenigen an die Seite, welche der Kriegszustand mit sich führt; dazu gesellte sich aber ferner die Aufrechthaltung eines Zustandes der eigenen Seele, welcher den niederen Trieben kei-

nen sittlich zerrüttenden Einfluss vergönnt, und endlich die echt philosophische Tugend der Weisheit. Der auf diese Weise entstandene Doppelsinn wird besonders bei Aristoteles und seinem Schüler Eudemos fühlbar. Im ersten Buche der nikomachischen Ethik des ersteren findet sich das Wort mehrfach (1094b 14. 1095 b 5. 1101 b 26) in der allgemein sittlichen Bedeutung; im ersten Buche der Rhetorik (K. 13) erörtert er seine Anwendung sowohl für die Befolgung des unveränderlichen Sittengesetzes als für die des durch die Vorschriften des einzelnen Staates Gebotenen; der Verfasser der eudemischen Ethik (4, K. 1—7) zeigt im Anschlusse an eine Bemerkung der nikomachischen (1108 b 7), wie es sowohl die Uebereinstimmung mit dem Gesetze überhaupt als das Vermeiden einer Verletzung der Rechtssphäre eines Andern bezeichnet: überall zeigt sich ein Schwanken zwischen einer weiteren und einer engeren Fassung des Begriffes.

Sowohl in seiner engeren als in seiner weiteren Bedeutung wird das Wort unterschiedlos auf den Mann, der die Gerechtigkeit ausübt, und auf die Handlung, in welcher sie sich äussert, bezogen. Aber der Grieche liebte es besonders in den älteren Zeiten seinen Blick mehr bei den Personen als bei den Sachen verweilen zu lassen. Wie er im grammatischen Satzbau eine charakteristische Neigung zeigt von dem Subjekte der Handlung auszusagen, was nur Beschaffenheit dieser ist, so wendet sich seine sittliche Betrachtung mehr der Tugend des Individuums zu als dem Inhalte der Pflicht, die von ihm erfüllt wird. Wenn Aristoteles nicht bloss die Gewöhnung zur Tugend zum Mittelpunkte des ethischen Interesses macht, sondern auch die Entscheidung über schwierige Fälle an den Takt des zur Tugend gewöhnten Menschen verweist, so bleibt er ganz auf der Linie der in seinem Volke von jeher lebenden Anschauung. Eine Folge dieser ist, dass die Sprache viel reichere Mittel ausbildete das sittlich hervorragende Individuum zu bezeichnen als die Forderungen, denen es nachlebte, zum Bewusstsein zu bringen. Es prägt sich darin der die Gemüther der Griechen beherrschende Glaube an das thatsächliche Vorhandensein menschlicher Vollkommenheit, an eine scharfe Grenzlinie zwischen edlen und gemeinen Naturen, deutlich aus, ein Glaube, der sie leicht vergessen liess, dass auch der Beste, um einen schönen Ausdruck Schleiermacher's zu wiederholen, stets zwischen seinem Urbilde und seinem Zerrbilde schwankt.

Auch die Bezeichnung eines Mannes als eines gerechten giebt gewissermaassen nur der äusseren Erscheinung seiner Sittlichkeit Aus-

druck. Zu ihren psychologischen Wurzeln hinabzusteigen und sie sprachlich zu verwerthen war ein um so natürlicheres Bedürfniss, als dadurch zugleich eine noch höhere Form der Anerkennung gewonnen wurde. Vor Allem bot sich hier der Preis der Frömmigkeit als einer Eigenschaft, welche gerechtes Handeln mit voller Nothwendigkeit herbeiführt. In der Odyssee wird der Ausdruck ‚gottesfürchtig' — *θεουδής* — wiederholt auf die Gesinnung solcher Menschen, die die ihnen gesetzten Schranken zu überschreiten sich sorgfältig hüten, und auf gerecht regierende Könige angewandt [12]). — Wenn aber hiermit bloss die das Leben durchdringende Rücksichtnahme auf den Willen und das Walten der Götter gemeint ist, so bilden die folgenden Jahrhunderte, ohne Zweifel unter dem Einflusse des in ihnen zu immer grösserer Macht gelangenden Priesterthums, die Vorstellung aus, dass solche Gesinnung von ihrer Bethätigung in Gebet und Cultus untrennbar ist; darum wählen sie für den gleichen Begriff ein Wort, welches den Gedanken an diese einschliesst und durchaus unserem ‚fromm' entspricht, — *εὐσεβής* —. Theognis stellt es in unmittelbaren Gegensatz mit ‚ungerecht', indem er sagt, man solle lieber in Frömmigkeit — *εὐσεβέων* — mit wenigem Besitze leben als auf Grund ungerecht — *ἀδίκως* — erworbenen Besitzes reich sein (145. 146); von dem gleichen Gegensatze ist seine ausführliche Klage über den Zustand der gegenwärtigen Menschheit (1135—1150) durchzogen. Unter den attischen Schriftstellern lieben besonders die Tragiker diesen Ausdruck in solchem allgemeineren Sinne anzuwenden. Im Philoktetes des Sophokles verheisst Odysseus dem Neoptolemos, dafern er sich nur für kurze Zeit seines Widerwillens gegen den Trug entäussere, so wollten sie sich in Zukunft wieder als gerechte Männer — *δίκαιοι* — zeigen und Neoptolemos sollte der frömmste — *εὐσεβέστατος* — der Menschen heissen (82—85); an einer späteren Stelle (1050. 1051) behauptet er von sich selbst, wo es auf gute und gerechte Männer — *δίκαιοι κἀγαθοί* — ankomme, da sei keiner frömmer — *μᾶλλον εὐσεβής* — als er. Bei demselben Dichter stellt Antigone mit eigenthümlichem Sarkasmus ihr religiöses Rechtthun ihrem politischen Unrechtthun so gegenüber, dass sie jenes als Frömmigkeit und dieses als Unfrömmigkeit bezeichnet (*τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην*, V. 924). In der Iphigenia in Aulis des Euripides (926) sagt Achilleus von sich, er sei von einem sehr frommen Manne, dem Cheiron, an einfache Art gewöhnt worden; in den Phönissen (524. 525) äussert Eteokles, wenn man einmal Unrecht thun müsse, so sei es am besten dies um der

Herrschaft willen zu thun, im Uebrigen aber fromm zu sein, und ein Fragment des Erechtheus (364, 8) zeigt, wie sogar das gleichmässige Verhalten gegen Arme und Reiche, also die Gerechtigkeit in dem uns am meisten geläufigen Sinne, Frömmigkeit genannt werden kann. Hier und da ist ein leiser Unterschied von verwandten Ausdrücken bemerkbar, indem verschiedene Seiten des Rechtthuns hervorgehoben werden. So heisst in dem berühmten Vergleiche in den Sieben gegen Theben des Aeschylos (602 — 608), in welchem der durch schlechte Mitbürger in das Verderben gerissene Tugendhafte mit demjenigen zusammengestellt wird, der Frevler zu Schiffsgenossen hat, jener gerecht und dieser fromm, offenbar weil bei jenem mehr das staatliche Verhalten, bei diesem mehr das Verhältniss zu den Göttern in Betracht kommt; so wird der Hippolytos des Euripides an einer Stelle (1307—1309; vergl. 656) gerecht genannt, insofern er Phädra's Werbung zurückwies, aber fromm, insofern er den ihr gegebenen Eid nicht brechen wollte. Verfolgt man im Uebrigen die Fälle, in denen die Tragiker das Wort ohne unmittelbare Beziehung auf die Verehrung der Götter anwenden, so überrascht darunter die grosse Zahl derjenigen, in denen es die gewissenhafte Erfüllung der Pflichten gegen Fremde und Schutzflehende bezeichnet. Namentlich geschieht dies wiederholt in den Schutzflehenden des Aeschylos (339. 419. 941) und der Helena des Euripides (901. 973. 998. 1021. 1029. 1632), aber auch mehrfach sonst (Soph. O.K. 279; Eur. Alk. 1148. Hek. 1004. Hik. 373. Kykl. 310): es klingt darin die in dem oben erwähnten Ausdrucke der Odyssee, für dessen Gebrauch die Schonung der Fremden ein hervorstechendes Motiv bildet, niedergelegte Anschauung nach. Zuweilen liegt in dem Worte eine Andeutung der Keuschheit in Verhältnissen, in denen diese geboten ist (Aesch. Myrm. Fr. 132; Eur. El. 253. 254), worauf vielleicht die sonst häufigere und an sich naturgemässe Anwendung des Wortes zur Bezeichnung der liturgischen Reinheit (z. B. Soph. O.K. 287; Eur. Or. 900. El. 1195; vergl. auch Antiph. 2, δ, 11) Einfluss gehabt hat. Die Fälle, in denen sich dasselbe auf die Erfüllung der Pflichten gegen Verstorbene bezieht (wie Soph. El. 308; Eur. Hik. 559. Hel. 1277), bedürfen kaum der Erwähnung, da diese mit denen gegen die Götter auf das engste verwandt sind; ganz entsprechend bedienen sich die Redner seiner gern zur Bezeichnung der Eidestreue der Richter, wenn sie denselben die Erinnerung daran nahe legen wollen (Ant. 4, β, 7. 5, 96; Dein. 1, 84; Dem. 18, 1. 7. 8. 126). In ähnlich verallgemeinerter Bedeutung wie

die Tragiker braucht von den Prosaikern vielleicht nur Isokrates einmal (9, 28) das Wort. — Sonst ist statt desselben bei dem letztgenannten Redner ein anderes mehr beliebt, welches streng genommen durch ‚heilig' übersetzt werden müsste — ὅσιος — und welches er auf die wohlwollende und jeden Missbrauch vermeidende Anwendung der staatlichen Macht (9, 51. 14, 22. 14, 39) bezieht; auch Platon wendet es einmal so an, dass er zuerst die ‚Heiligen' und unmittelbar darauf als völlig gleichbedeutend die ‚Gerechten' nennt (Rep. 2, 363 a. b). Häufiger ist bei beiden Schriftstellern die zuerst von Antiphon (2, δ, 12. 3, γ, 11) zur Bezeichnung von Richtersprüchen benutzte formelhafte Redensart ‚heilig und gerecht' — ὅσιος καὶ δίκαιος —, welche Platon (Gorg. 523 a. Theät. 176 b. Rep. 10, 615 b. Gess. 2, 663 b. 12, 959 b) gern auf die Gesammtbeschaffenheit des Lebens, Isokrates theils auf die Rechtschaffenheit und Milde des Verfahrens in öffentlichen Angelegenheiten (9, 38. 14, 2. 15, 284) theils auf die würdige Haltung der Rede (15, 76. 321) anwendet; jedoch vermeiden beide, wo es den Zwecken der Darstellung dient, auch die scharfe Scheidung der Begriffe nicht (Pl. Gorg. 507 b; Isokr. 12, 204. 217; vergl. Isokr. 8, 33). — Nicht minder ist nach dem, was früher über das Ineinanderfliessen der Begriffe der Gottwohlgefälligkeit und der Frömmigkeit bemerkt wurde, erklärlich, dass auch die Bezeichnung ‚gottgeliebt' — θεοφιλής — geradezu zu einem Ausdruck für tugendhaft wird. ‚Gottgeliebt und menschenfreundlich' — θεοφιλῶς καὶ φιλανθρώπως — verwaltete nach Isokrates (9, 43) Euagoras seinen Staat, und nach Platon (Rep. 8, 560 b) sind edle Beschäftigungen und wahrhafte Reden die besten Hüter und Wächter in den Seelen gottgeliebter Menschen [13]). — In gewissem Sinne lässt sich die auf einem homerischen Gebrauche fussende und unter den Attikern besonders bei Platon beliebte Benennung eines Menschen als eines ‚göttlichen' — θεῖος — damit vergleichen, jedoch werden durch diese nur die inneren geistigen Beziehungen zur Gottheit, nicht die Aeusserungen der dadurch erweckten Gesinnung im Handeln ausgesprochen, so dass sie das sittliche Gebiet nicht unmittelbar berührt.

Es war keine Nothwendigkeit an das Verhältniss zu den Göttern zu erinnern um das Rechtthun auf seine Ursache zurückzuführen; es konnte genügen den Seelenzustand an und für sich als einen regelmässigen und gesunden zu bezeichnen. Hierfür fehlt es denn auch nicht an mannigfachen Ausdrücken. Die vorattische Periode kannte den Begriff eines in körperlicher und geistiger Beziehung tadellosen

Normalmenschen, denn sie fasste beides gern als vereinigt. Es entsprach den mathematischen Anschauungen, in welchen sie sich gern bewegte und welche sich auch in der pythagoreischen Zahlenlehre Bahn brachen, dass sie das Bild zu seiner Bezeichnung dem Grundrisse eines wohlconstruirten Tempels entlehnte und ihn ‚rechtwinklig' — *τετράγωνος* — nannte, damit das Fehlen jeder Schiefheit und Unebenheit in seinem Sein hervorhebend. Ein Beispiel bieten die Verse des Simonides, die Platon im Protagoras (339 b) erwähnt und in denen es heisst, es sei schwer ein wahrhaft tüchtiger, an Händen und Füssen und an seinem Sinn rechtwinkliger, ohne Tadel befundener Mann zu sein; offenbar erfreuten sich dieselben einer gewissen Berühmtheit, denn Aristoteles spielt sowohl in der nikomachischen Ethik (1100 b 21) als in der Rhetorik (1411 b 26) darauf an und giebt in der letzteren eine Erklärung des auffallenden Ausdrucks, den er auf den Begriff der Vollkommenheit zurückführt. Auch ist dieser nicht etwa bloss der gleichnissbildenden Phantasie des Simonides entsprungen: dass die Kunstkenner ihn auf die in ihren Proportionen durchaus correcten Bildsäulen des Polyklet anwandten, was nach Plinius (h. n. 34, 56) Varro wiedergab, indem er dafür das römische *quadratus* einsetzte, ist ein deutliches Kennzeichen eines allgemeineren Gebrauches [14]. — Es geht aus einer verwandten Anschauung hervor, steht aber dem, was uns geläufig ist, viel näher, dass das Wort, welches ‚gerade' bedeutet, — *ἰθύς* — gleichfalls in ziemlich mannigfaltiger Weise auf das moralische Gebiet übertragen wird, denn wenn auch Homer und Hesiodos bloss gerade Richtersprüche kennen, so stellt doch Theognis (1026) dem thörichten Sinne der Feigen, d. h. der Unadligen, die geraderen Handlungen — *πρήξιες ἰθύτεραι* — der Guten gegenüber und nennt Herodot (1, 96) den Deiokes einen geraden und gerechten Mann; auch spricht dieser Geschichtsschreiber einmal (1, 118) von einer geraden Rede des Harpagos, womit er ihre Wahrhaftigkeit meint.

Ohne Vergleich viel häufiger und in dauernder Anwendung geblieben ist ein Wort, welches nur die Beschaffenheit der Seele darstellt und ganz eigentlich als ‚sinnesgesund' übersetzt werden kann, — *σώφρων* —. Es ist bemerkenswerth, dass Theognis an der Stelle seines Gedichts, an welcher er seine Verwunderung über die gleichmässige Behandlung der gerechten und der ungerechten Menschen durch Zeus ausspricht, die damit bezeichnete Eigenschaft in unmittelbaren Gegensatz zur Hybris stellt (*ἤν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος, ἤν τε πρὸς ὕβριν*, V. 379): sie ist der Zustand der aus ihrer natür-

lichen Ordnung nicht heraustretenden Seele, diese der der sie verlassenden. Wie die Griechen Urtheil und Willen in ihrer Vorstellung zu trennen überhaupt wenig geneigt waren, so gehörte für sie insbesondere zum Wesen derselben, dass die Leidenschaften als die Krankheiten der Seele weder jenes trüben noch auf diesen einen nachtheiligen Einfluss gewinnen; daher kann es nicht auffallen, dass sich der Ausdruck bei Pindar, bei dem er zweimal vorkommt (Pyth. 3, 63. I. 7, 25), lediglich auf die Vollkommenheit der Einsicht bezieht. Von der Zeit der Perserkriege an kehren sowohl das Adjektiv als das davon abgeleitete Substantiv und Verbum in unzähligen Wendungen bei allen Schrifstellern wieder, wenn kluge Ueberlegung, ruhige Enthaltsamkeit, vorsichtiges Handeln gewürdigt oder angerathen werden sollen. Das Ineinanderfliessen der intellektuellen und der moralischen Würdigung ist dabei durchweg fühlbar: bei Herodot (3, 71) und Thukydides (1, 32, 4) werden das Adjektiv und das Substantiv zur Ueberlegungslosigkeit — *ἀβουλία* — in Gegensatz gestellt, während Aeschylos das Verbum mit Vorliebe auf das Sein derer anwendet, die durch Reue und Busse zur Besserung gelangt sind (Prom. 982. Pers. 829. Ag. 181. 1425. 1620. Eum. 521). Von der umfassenden Weite des Begriffes legt der platonische Dialog Charmides, in welchem der Versuch gemacht wird ihn näher zu bestimmen, ein beredtes Zeugniss ab, indem das darin zum Ausdruck gelangende populäre Bewusstsein eine Menge von Definitionen für ihn in Bereitschaft hat, von denen dann freilich keine ganz befriedigen will. Dass im Eingange der betreffenden Erörterung (157 b) die Sinnesgesundheit als der Gesundheit des Körpers genau entsprechend behandelt wird, lässt erkennen, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sich im Bewusstsein nicht verdunkelt hatte; aus allem Uebrigen geht hervor, wie sich an dasselbe hauptsächlich die Vorstellung sorgfältigen Vermeidens einer Ueberschreitung der dem Individuum gesetzten Schranke knüpfte. Darum wird sein Sinn bald auf ein züchtiges und ruhiges Auftreten (159 b), bald auf jene Aidos, die zur Scheu vor fremdem Tadel leitet (160 e), bald auf das Betreiben der eigenen Angelegenheiten ohne Einmischung in fremde (161 b), bald auf die Selbsterkenntniss (164 d) zurückgeführt. Die letztere Auffassung, die ebenso im ersten Alkibiades wiederkehrt (133 c), giebt dem Sokrates Anlass seine weiteren Erörterungen daran zu knüpfen; aber wenn es zugleich als etwas Anerkanntes und Selbstverständliches angenommen wird, dass das Thun des Guten und das Thun des Erforderlichen Sinnesgesundheit ist (163 e.

164 b), so liegt darin, wie man dabei zunächst an das Ganze der sittlichen Vollkommenheit dachte. Indessen liess die fortschreitende Specialisirung der Tugendlehre die damit bezeichnete Eigenschaft immer mehr als eine Tugend neben anderen erscheinen, wozu die populäre Auffassung Anknüpfungspunkte bot. Wenn Elektra bei Sophokles (307) klagt, dass ihr weder Sinnesgesundheit noch Frömmigkeit zu bewähren möglich sei, so meint sie mit jener die ihr geziemende leidenschaftslose Haltung, mit dieser die Vollziehung der ihr als religiöse Pflicht erscheinenden Blutrache; die gleiche Tendenz beide zu unterscheiden wird einmal in der Rede des Isokrates über den Frieden (63) an der Form der Nebeneinanderstellung fühlbar. In den ethischen Erörterungen des Sokrates in Xenophon's Denkwürdigkeiten nimmt das Wort die Bedeutung des Gegentheils von Zügellosigkeit, also der Widerstandsfähigkeit gegen die Begierden, an (3, 9, 4. 4, 5, 7). Bei Platon ist die Auffassung in den verschiedenen Dialogen eine verschiedene, je nachdem mehr die muthmaasslich von den Sophisten ausgegangene Gliederung der Tugenden berücksichtigt oder die dem persönlichen Standpunkte des Philosophen entsprechende innere Einheit der Tugend in den Vordergrund gestellt wird: im Laches (199 d) und im Protagoras (330 b) finden sich mehr oder minder vollständige Aufzählungen der verschiedenen Tugenden, unter denen auch diese ihren Platz hat; im Gorgias (506 c—507 c) ist die Sinnesgesundheit die innere Harmonie der Seele, welche in der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit und der Tapferkeit zur thatsächlichen Erscheinung kommt; in der Republik (4, 431 e. 432 a. 442 c. d) ist ihr Begriff der gleiche, aber sie nimmt nicht ebenso eine centrale Stellung gegenüber den drei andern Cardinaltugenden ein; am auffallendsten ist die Art, wie sie im Staatsmann (306 a—310 e) und im dritten Buche der Gesetze (696 b) zur Tapferkeit in Gegensatz gestellt und gewissermaassen als Eigenschaft einer andern Klasse von Menschen behandelt wird: hier findet die grösste Annäherung an den von uns gern zur Uebersetzung gewählten Begriff der Besonnenheit Statt [15]). In der aristotelischen Ethik wird das Wort wieder in demselben Sinne gefasst wie von dem Sokrates Xenophon's, als Gegentheil der Zügellosigkeit oder genauer als die rechte Mitte zwischen Zügellosigkeit und Empfindungslosigkeit (N. Eth. 1107 b 5. 1108 b 20. 1117 b 23—1119 b 18. Rhet. 1366 b 13), jedoch tritt hier deutlicher als dort hervor, dass damit nicht sowohl ein gewaltsames Niederkämpfen der Begierden als ein natürliches Gleichmaass gemeint ist, was sich aus der Grundbedeutung leicht er-

klärt und auch der platonischen Anwendung nahe steht (vergl. N. Eth. 1102b 27). — Zuletzt darf nicht unbemerkt bleiben, dass Platon auch dem einfachen Ausdruck für ‚gesund' — ὑγιής —, der auf das Intellektuelle übertragen noch öfter vorkommt, an zwei Stellen (Phäd. 89d. Gess. 1, 630 b) in der Weise eine Anwendung auf das moralische Gebiet giebt, dass er ihn mit ‚zuverlässig' — πιστός — verbindet, also diesen Begriff dadurch erweitert [16]).

Insofern sich die Sinnesgesundheit gleichmässig auf den Intellekt und den Willen bezieht, erinnert sie an das in einem früheren Zusammenhange (S. 157) besprochene charakteristische Wort, welches beide umfasst und am ehesten durch ‚Gesinnung' übersetzt werden kann, — γνώμη —. Auch von diesem ist ein Adjektiv abgeleitet, das dem deutschen ‚wohlgesinnt' ungefähr entspricht und mit Vorliebe von einer milden, wohlwollenden Denkart gebraucht wird, — εὐγνώμων —.

Wo die Seele gesund ist, wo alle Theile derselben in der rechten Harmonie zu einander stehen, da erscheinen auch Haltung und Benehmen in guter Ordnung. Einen Menschen, bei dem sich in solcher Weise das Innere ausprägt, nennen die Griechen ‚ordentlich' — κόσμιος —, wofür wir bei der Uebertragung in das Deutsche je nach dem Zusammenhange auch ‚sittsam' oder ‚züchtig' einsetzen können. Der ursprüngliche Begriff tritt vielleicht am deutlichsten in einer Stelle der Rede des Isokrates über den Vermögenstausch (144) entgegen, nach der der Redner so ‚ordentlich und geregelt' — οὕτω κοσμίως καὶ τεταγμένως — gelebt hat wie vielleicht kein anderer seiner Mitbürger, und deren Gedanke sich nachher (162) in abgekürzter Form wiederholt. Bei dem hochentwickelten Sinne der Griechen für Gleichmaass und Regel knüpfte sich an das Wort leicht der Ausdruck eines ganz besonderen Wohlgefallens. Karion weiss im Plutos des Aristophanes von Asklepios nichts Höheres zu sagen als dass er ganz ordentlich herumgegangen sei und die Krankheiten betrachtet habe (709), und ebenso preist die verliebte Alte in demselben Stücke den Jüngling, den sie in ihr Herz geschlossen hat, weil er Alles, um das sie ihn gebeten, ordentlich und schön gethan habe (978). Die Redner wenden den Ausdruck mit Vorliebe auf solche Männer an, welche sowohl durch Unterordnung unter die Gesetze als durch Uebernahme der ihnen obliegenden Leistungen ihren Pflichten gegen den Staat nachkommen (Lys. 1, 26. 26, 3. Isokr. 18, 18. 20, 18. Isae. 4, 27. 10, 25; vergl. Xen. Hieron 5, 1), auch kann er auf den Gehorsam der Soldaten gegen ihre Oberen (Xen. Anab. 6, 6, 32), auf einen beson-

deren Grad des äusseren Anstandes, wie ihn z. B. die Mitglieder des Areopags zeigen (g. Neär. 80), auf das ruhige Ertragen des Unglücks (Lys. 3, 4) und auf die Decenz im geschlechtlichen Verkehre (Xen. Denkww. 3, 11, 14) bezogen werden. Wenn neben dieser Eigenschaft die Sinnesgesundheit von Isokrates (15, 24) und Aristophanes (Plut. 563. 564) als gleichbedeutend genannt und von Lysias (21, 19) mit ihr als zusammengehörig verbunden wird, so begreift sich dies leicht, jedoch folgt daraus nicht, dass nicht unter Umständen ein leiser Unterschied empfunden wurde, denn Chrysothemis in der sophokleischen Elektra, die nach ihrem eigenen Ausdruck aus Freude die ordentliche Haltung aufgebend — *τὸ κόσμιον μεθεῖσα* — dahereilt (872), würde sich das innere Gleichmaass der Seele gewiss nicht absprechen wollen. Hierin wird fühlbar, dass das Adjektiv, das uns beschäftigt, immerhin ein im Verhältniss weniger Wesentliches bezeichnet; um so leichter konnte sich an seinen Gebrauch eine etwas äusserliche Betrachtungsweise heften. Das tritt uns sehr deutlich in einigen erhaltenen Versen der Brüder des Philemon (Fr. 5) entgegen, in welchen davon die Rede ist, dass Manche sich überaus ordentlich zu sein dünken, wenn sie wenig sprechen und nicht anders als mit gesenktem Blick einhergehen, während doch diese Eigenschaft thatsächlich auf andern Dingen beruhe. Offenbar liegen hier Gewohnheiten der Sprache des täglichen Lebens zu Grunde, welche den Keim einer Anwendung in nicht unbedingt lobendem Sinne enthielten, und dieser ist in der Sprache der Philosophen zur weiteren Ausbildung gekommen. Platon, der das Wort überaus häufig braucht, giebt ihm in den allermeisten Fällen eine der der Sinnesgesundheit ganz gleichstehende Bedeutung (s. besonders Gorg. 506 e), aber gerade an denjenigen Stellen des Staatsmanns (307 b. 309 e. 310 c), an welchen diese Eigenschaft der Tapferkeit gegenübergestellt wird, benutzt er es um die Möglichkeit eines Mangels hineinzulegen, dessen Begriff von jener ausgeschlossen sein würde. Aehnlich setzt es Aristoteles in der nikomachischen Ethik einmal zu der Zügellosigkeit in das Verhältniss des entgegengesetzten Poles, so dass die Sinnesgesundheit die rechte Mitte zwischen beiden bildet (1109 a 16), fasst es also als etwa gleichbedeutend mit prüde; hierin folgt ihm der Verfasser der grossen Ethik (1186 b 28). — Es hängt vielleicht hiermit zusammen, dass da, wo das Lobenswerthe ruhiger Haltung und sittsamen Benehmens besonders hervortreten soll, gern mit einer leisen Steigerung der Ausdruck ‚wohlordentlich' — *εὔκοσμος* —, beziehungsweise das davon abgeleitete Substantiv,

gewählt wird: Isokrates (7, 37) und Aeschines (1, 7. 8.) setzen diesen Begriff mit dem der Sinnesgesundheit wie damit identisch in Verbindung, und wie leicht sich daran eine fast das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfassende Vorstellung knüpfte, zeigt eine wichtige Stelle in der Rede des Archidamos bei Thukydides (1, 84, 3). — Als einigermaassen damit verwandt mag denn auch der Ausdruck ‚wohlgeregelt' — *εὔτακτος* — hier nicht unerwähnt bleiben, obgleich seine Anwendung eine sehr viel beschränktere ist. Im Ganzen ist seine Bestimmung die der Fügsamkeit gegen die militärische Disciplin und der damit zusammenhängenden Eigenschaft des Gehorsams gegen Vorgesetzte ihre Anerkennung zu zollen, jedoch kann in einzelnen Fällen in ihn auch ein Lob der Fügsamkeit gegen die Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der guten Sitte von grösserer Tragweite gelegt werden. Durch Maasshaltung in seinen Privatausgaben wohlgeregelter gelebt zu haben als andere rühmt sich Apollodoros in der sogenannten demosthenischen ersten Rede gegen Stephanos (77), wohlgeregelt und nützlich — *εὔτακτον καὶ χρήσιμον* — will sich der Sprecher in der Rede des Demosthenes gegen Polykles (64) in Rücksicht auf seine Verpflichtungen gegen den Staat bewiesen haben, und Aristophanes verlangt in den Wolken (964) von den Knaben, dass sie wohlgeregelt in den Strassen einherschreiten. — Endlich ist eine eigenthümliche Zuspitzung der in allen diesen Worten sich offenbarenden Auffassungsweise darin zu erkennen, wenn Euripides einmal (Fr. 685) das Adverb, welches ‚sorgfältig' bezeichnet — *ἀκριβῶς* —, zum Ausdruck für das Vermeiden jeder Selbstvernachlässigung im Handeln braucht.

In nahem Zusammenhange mit den hierin wirkenden Vorstellungen steht der Werth, den die Griechen darauf legten, dass bei allem Thun und Sein eine gute äussere Haltung beobachtet werde. Eine solche befriedigte nicht bloss ihr ästhetisches Gefühl, sondern hatte in ihren Augen auch eine hohe sittliche Bedeutung; daher das hervorragende Maass von Anerkennung, welches sich in dem zu ihrer Bezeichnung dienenden Adjektiv, das wir etwa durch ‚haltungsvoll' wiedergeben können, — *εὐσχήμων* — ausprägt. Vor Allem durfte sie bei der Vollziehung gottesdienstlicher Handlungen nicht fehlen und findet daher in Bezug auf dieselbe in Inschriften gern lobende Erwähnung [17]), aber auch im sonstigen Leben konnte und musste die in jenem Worte liegende Eigenschaft sich bewähren. Panthea soll, wie in Xenophon's Kyropädie (5, 1, 5) berichtet wird, durch ihr haltungs-

volles Wesen sogleich unter ihren Sklavinnen kenntlich gewesen sein, obwohl sie sich in der Kleidung nicht von ihnen unterschied; haltungsvoll das Unglück zu ertragen ist nach einem Bruchstück Menander's (Fr. 547) die Sache eines tüchtigen Mannes; Aeschines (3, 162) vermeidet es von einer unsauberen Sache zu reden, weil dies für ihn nicht haltungsvoll sein würde. Die letztere Anwendung berührt sich mit derjenigen, welche Herodot zweimal (2, 47. 7, 220) dem Worte ‚wohlgeziemend' — εὐπρεπής — giebt, freilich ohne dass in dieser gleich charakteristisch eine bestimmte Seite des nationalen Empfindens zu Tage träte.

Jene Harmonie des Seins und Verhaltens, zu deren Bezeichnung die zuletzt besprochenen Ausdrücke dienen, beruht nach einer in den Gemüthern der Griechen tief gewurzelten Anschauung im Wesentlichen auf dem Innehalten des rechten Maasses. Wie die ihnen so verhasste Hybris stets in einem Ueberschreiten desselben besteht, so verletzte jedes Zuviel und jedes Zuwenig neben ihrem künstlerischen zugleich ihren sittlichen Sinn: darum wird in ihren Sentenzen so oft das rechte Maass gepriesen und darum folgte Aristoteles einem echt nationalen Impulse, indem er die Tugend auf die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, also auf das Vermeiden des Zuviel und des Zuwenig, zurückführte. Hierin liegt auch die Ursache, weshalb sie an dem sittlich guten Manne dieses Vermeiden gern als die wesentlichste Seite hervortreten liessen und ihn mit einem Ausdrucke, der ebenso auch auf die sachgemässe qualitative und quantitative Abmessung der schriftlichen und mündlichen Darstellung angewandt wird (z. B. Thuk. 2, 35, 2; Dem. 18, 4; Pl. Phädr. 277 b; Ar. Rhet. 1416 b 35), als ‚maassvoll' — μέτριος — bezeichneten. Der ursprüngliche Sinn desselben kennzeichnet sich vielleicht am deutlichsten durch eine Stelle von Aristophanes' Plutos (245), der zufolge der Reichthum noch niemals Gelegenheit gehabt hat bei einem maassvollen Manne, d. h. bei einem solchen, der weder Geizhals noch Verschwender ist, einzukehren, was sehr an die Grundlage der aristotelischen Ethik erinnert. Anderswo wird mehr der Gegensatz gegen das Ueberschreiten der dem Menschen gesetzten Schranken fühlbar, so wenn in den Schutzflehenden des Aeschylos (1060) der eine Halbchor den andern auffordert ein maassvolles Gebet an Zeus zu richten, weil er in Gefahr ist in seinem heissen Flehen die Ehrerbietung gegen den höchsten Gott aus den Augen zu setzen, oder wenn von Agesilaos gerühmt wird (Pseudoxen. Ages. 11, 11), er sei, während er die Hochmüthigen verächtlich be-

handelt habe, im Verkehr mit den Maassvollen bescheidener gewesen als sie (τῶν μετρίων ταπεινότερος ἦν). Sonst erscheint das Wort oft in ganz allgemeiner Anwendung auf das sittliche Verhalten. In der Spruchsammlung des Theognis (615) heisst es, unter den gegenwärtig Lebenden blicke die Sonne auf keinen ganz guten und maassvollen Mann herab. Platon, der das Wort überhaupt sehr liebt, redet gern von maassvollen Männern (Phädon 82 b. Rep. 3, 396 c. 4, 423 e. 7, 538 d. Gess. 2, 666 c. 7, 816 b), und Lykurgos (136) nennt, sehr bezeichnend für das Umfassende des darin liegenden Begriffes, die von dem Vater des Leokrates gestiftete eherne Bildsäule des Zeus ein Denkmal des maassvollen Verhaltens dieses Mannes; Aehnliches findet sich bei Lysias (16, 3) und Isäos (7, 40). Besonders häufig dient es um ein freundlich mildes Benehmen gegen Andere zu bezeichnen, namentlich in dem Verhältniss politisch, moralisch oder finanziell Stärkerer zu Schwächeren (z. B. Thuk. 1, 77, 2. 5, 111, 4; Xen. Kyrop. 4, 3, 7. Hell. 6, 4, 29; Isokr. 12, 31. 12, 56. 18, 32; Aeschin. 1, 1. 1, 39. 3, 129. 3, 133; Dem. 24, 190): in diesem Sinne ergänzt es Demosthenes in der Rede gegen Meidias (101; vergl. 185) durch die Begriffe mitleidig und wohlthätig und bringt es in Gegensatz zu dem des gewaltthätigen — βίαιος —, woran erkennbar wird, dass auch hier das Nichtüberschreiten der dem Individuum gezogenen Grenzen das Motiv der Wahl des Ausdrucks ist. Es bedarf keiner näheren Ausführung, dass daneben die ursprüngliche Bedeutung des nicht zu Grossen oder nicht zu Zahlreichen nicht verloren geht; namentlich findet sie sich an zahlreichen Stellen Platon's; aus ihr erwächst leicht die in Euripides' Medea (125) und in Demosthenes' Rede gegen Meidias (183) vorkommende der bescheidenen, über das Gewöhnliche nicht hinausragenden Lebenslage und die dessen, was wir mässig nennen; aber eigenthümlich ist das Verhältniss, in welches diese Anwendung im engeren Sinne hin und wieder zu jener weit umfassenden gesetzt wird. Aeschines corrigirt einmal (3, 11) die eine durch die andere, indem er von solchen Urhebern gesetzwidriger Anträge spricht, die dabei eine gewisse Vorsicht beobachten, weil sie von Natur maassvoll sind, aber einschränkend den Zweifel hinzufügt, ob solche Männer überhaupt mit diesem Namen belegt werden dürfen: hier tritt zu dem bloss äusserlichen Vermeiden des Zuviel das innere Gleichmaass der Seele in Gegensatz. Zuweilen benutzen die Redner den guten Klang, den das Wort durch den im Obigen behandelten Gebrauch erhalten hat, um die

specielleren Eigenschaften, die es zunächst bezeichnet, den Bedürfnissen des Zusammenhanges gemäss mit einer gewissen Doppeldeutigkeit recht vortheilhaft hervortreten zu lassen. Mit dieser Absicht setzt Isokrates (epist. 3, 4) das maassvolle Verhalten zu der Unersättlichkeit in Gegensatz und sagt, es stehe bei Allen in Ansehen, erklärt Aeschines (3, 218) seine eigene maassvolle Lebensweise für die Ursache seines seltenen öffentlichen Auftretens und verlangt er eine solche (3, 170) von jedem Volksmanne, damit er nicht durch Schwelgerei der Bestechung zugänglich werde: hier ist ähnlich wie auch einmal in der platonischen Republik (5, 466 b) überall die Genügsamkeit gemeint, während zugleich an Vortrefflichkeit überhaupt gedacht wird. Noch auffallender ist in dieser Beziehung eine Stelle der Rede des Demosthenes über die Krone (10). Aeschines hatte seine Angriffe sowohl gegen die Handlungsweise als gegen die Abstammung des Redners gerichtet; dieser lässt in seiner Antwort mit berechneter Unbestimmtheit die Ausdrücke für den moralischen Werth und für die bürgerliche Stellung in einander fliessen und äussert dabei unter Anderem, er sei nebst seinen Angehörigen nicht schlechter als einer der maassvollen Athener — *μηδενὸς τῶν μετρίων χείρων* —, was ebensowohl heissen kann, er stehe sittlich hinter keinem tüchtigen Mitbürger zurück, als er sei nicht geringer als sonst ein Bürger von mässiger Lebenslage: zu der letzteren Auffassung, die dem auf demokratische Gleichheit eifersüchtigen Ohre die willkommenste sein musste, passt die beigefügte Verwahrung, er drücke sich so aus um nichts Anstössiges zu sagen, am besten. Insofern aber der Doppelsinn in einem gewissen allgemeinen Zusammenhange mit der Aufgabe des Bürgers im Staate steht, darf hier auch an eine Stelle des Platon im siebenten Buche der Gesetze (809 e) erinnert werden, wo von der Erziehung derer die Rede ist, aus denen maassvolle Bürger werden sollen. Bemerkenswerth ist, dass auch die alten Lexikographen auf die beiden Bedeutungen des Adjektivs, welche sich hier berühren, aufmerksam geworden sind; wenigstens führt Hesychios gerade diese an [18]). Uebrigens ist der vielseitige Inhalt des in ihm liegenden Lobes von Platon in einer bemerkenswerthen Partie des Staatsmanns (283 b — 284 e) am klarsten an das Licht gestellt worden, in welcher ausgeführt ist, welchen Werth das Maassvolle in den Künsten und im Leben hat und wie es vorzugsweise dient die Guten von den Schlechten zu unterscheiden, auch sein Begriff mit dem des Geziemenden, des richtigen Zeitpunktes und des Rechten eng verbunden erscheint.

Eine Auffassung, welche den Gedanken des Zuviel und Zuwenig in den Mittelpunkt der sittlichen Schätzung stellt und sich zudem von der Reflexion auf räumliche Verhältnisse nicht völlig befreit, hat für unser Empfinden etwas Fremdartiges, aber immerhin sprechen auch wir um jene Vergleichung des Seins mit dem Sollen, die wir fordern, zu bezeichnen von dem Anlegen eines sittlichen Maassstabes. Wir verbinden damit zunächst die Vorstellung eines fertig Gegebenen, und dieses kann, insofern nicht etwa eine ausdrückliche Zurückführung auf göttliche Gebote als die letzte Quelle Statt findet, nach dem früher Dargelegten nur in den Ansichten der menschlichen Gesellschaft über den Unterschied des Zulässigen und Unzulässigen gesucht werden, wobei die Grenze zwischen dem conventionell Angemessenen und dem ethisch Gebotenen sich leicht verdunkelt, wie ja auch die deutsche Sprache die nahe Beziehung zwischen den Begriffen Sitte und Sittlichkeit sehr fühlbar macht. Aber für eine nähere Betrachtung erweist sich der aus der Meinung der Gesammtheit geschöpfte Maassstab keineswegs als ein so fester, wie das gebrauchte Bild anzudeuten scheint, weil die in unaufhörlichem Flusse befindlichen gesellschaftlichen Zustände fortwährend neue Bedingungen und Aufgaben des Handelns schaffen, für welche die vorhandenen Urtheilsgewohnheiten nicht unmittelbar ausreichen. Darum bleibt das Individuum, dessen Gesinnung mit dem sittlichen Ideale seines Volkes in Einklang steht, diesem gegenüber nicht etwa bloss aufnehmend, sondern es arbeitet durch sein eigenes Thun oder durch sein Denken an seiner Ergänzung, Erweiterung oder Berichtigung mit, und auf diesem Doppelverhältniss beruht ein eigenthümlicher Begriff, den wir mit den Griechen gemein haben. Von uns wird ‚anständig', von den Griechen ἐπιεικής sowohl derjenige genannt, der dem pünktlich nachlebt was die geltende Sitte erheischt, als derjenige, dessen sittliches Gefühl so sicher und fein ist, dass er, gewissermaassen aus dem Geiste der anerkannten Forderungen heraus frei schaffend, besonders Anderen gegenüber auch da das Richtigste und Beste trifft, wo ein minder aufmerksames oder selbstloses Verhalten keiner Verpflichtung und keiner Regel entgegen sein würde. Für den Gebrauch des deutschen Wortes tritt nicht selten, wenn man will als Mittelglied zwischen den beiden Seiten der Bedeutung, das Vermeiden jeder Kleinlichkeit in Geldsachen in den Vordergrund, wobei der Gedanke wirkt, dass ein solches der Würde des Handelnden entspricht und darum der Sphäre des Geziemenden angehört, das Moment der Gesinnung aber nicht minder

anklingt; dieser Sinn fällt im Griechischen fort, aber dafür bildet sich der tiefere, bei uns im Grunde der Umgangssprache mehr als der Schriftsprache geläufige der sittlichen Feinfühligkeit um so vollständiger aus. Vielleicht ist hier die Anwendung auf solche Naturen, die Leiden und Schicksalsschläge zu ertragen wissen, bei denen also äussere Haltung und innere Fassung zusammenkommen, eine Anwendung, die in Platon's Republik mehrmals gefunden wird (1, 330 a. 3, 387 d. 10, 603 e), diejenige, in welcher sich der Zusammenhang zwischen der ursprünglichen und der erweiterten Bedeutung am erkennbarsten darstellt. Der Ausdruck ‚ein anständiger Ruf', den wir bei Isokrates (15, 278) und in der Rede gegen Theokrines (66) lesen, ist nach dieser Seite gleichfalls beachtenswerth; immerhin müssen wir uns bescheiden, dass uns die Möglichkeit fehlt schrittweise alle Wege zu verfolgen, welche die Sprache gewandelt ist bis sie zu dem Ziele jener Sinnesvertiefung gelangte. Die Notiz des Gregorios von Korinth (dial. Ion. 116), dass es die Ionier waren, welche das Wort für ‚das Maassvolle und sich gut Befindende' — *τὸ μέτριον καὶ καλῶς ἔχον* — gebraucht haben, giebt nur einen sehr unvollkommenen Aufschluss; die Fälle, in denen es durch ‚wahrscheinlich' übersetzt werden muss und die auf einer anderen Anwendung des zu Grunde liegenden Verbum beruhen, berühren uns hier selbstverständlich nicht. Die nächstliegende und einfachste Bedeutung begegnet uns beispielsweise, wenn wir bei Homer von dem Gewähren einer anständigen Busse für geraubte Stiere (Od. 12, 382) oder von dem Herbeischaffen von so vielem Holz als für einen Scheiterhaufen anständig ist (Il. 23, 50) lesen, oder wenn in einem Bruchstück des Hesiodos (82) davon die Rede ist, dass einem Gaste so wie es anständig ist Geschenke ertheilt werden. In der Folgezeit haftet sie hauptsächlich an dem abgeleiteten Adverb, das ausserdem oft Ausdruck des quantitativ Hinreichenden ist, oft auch vermöge einer der im Deutschen üblichen ganz analogen Uebertragung durch ‚ziemlich' übersetzt werden kann [19]), geht jedoch dem Adjektiv gleichfalls nicht verloren, denn wenn Isokrates (7, 49) davon spricht, dass in früheren Zeiten ein anständiger Sklave keine Schenke besucht habe um darin zu essen oder zu trinken, so kann dabei nur an die Beobachtung des anerkannt Geziemenden gedacht werden, und nicht anders ist wohl Platon's Ausdruck ‚anständige Gymnastik' (Rep. 3, 404 b) zu verstehen. Ferner bewirkte der Werth, den die Griechen auf physische Vollkommenheit legten, dass sie auch die äussere Erscheinung unter den Gesichtspunkt des Geziemenden stell-

ten und den, bei dem sie untadelhaft war, anständig nannten, wie wir allenfalls von einem ganz anständig aussehenden Jünglinge reden können: in diesem Sinne sagt Herodot (1, 85) von dem taubstummen Sohne des Krösos, er sei im Uebrigen anständig gewesen, und der Verfasser des Dialogs ‚die Nebenbuhler', der unter dem Namen Platon's erhalten ist, erzählt im Eingange (132 a), dass er im Hause eines Schulmeisters diejenigen Knaben gesehen hat, die für die an Gestalt anständigsten galten — *τοὺς ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας εἶναι τὴν ἰδέαν* —. Indem aber die weitere Bedeutungsentwickelung des Adjektivs vornehmlich die oben angegebene Richtung nahm, gestaltete sich sein Inhalt fast zu einer Potenzirung der Eigenschaften, die durch die zuvor betrachteten bezeichnet werden. In den Augen des Griechen ist innere Vollkommenheit Freiheit von Hybris, und diese äussert sich zuvörderst in der sorgfältigen Einfügung in die bestehenden Ordnungen, der Achtung der fremden Rechtssphäre, dem Beharren innerhalb der eigenen. Allein es giebt eine leisere Hybris, welche hierdurch noch nicht ausgeschlossen wird, denn man kann das eigene Recht missbrauchen ohne es zu überschreiten, den Andern verletzen ohne ihm ein Unrecht zuzufügen, und auch dies zu unterlassen ist die Sache jener sittlich schöpferischen, die Regel aus ihrem Gefühle heraus ergänzenden Naturen, auf welche der Begriff Anwendung findet, der uns hier beschäftigt. Darum dient bei Sophokles, Thukydides, Platon und Isokrates und nach ihrem Vorgange bei Späteren das Wort ‚anständig' vielfach als Bezeichnung eines schonenden, nachsichtigen, nachgiebigen Benehmens gegen Andere; an einzelnen Stellen des Herodot (3, 53), Sophokles (Fr. 699), Antiphon (2, β, 13) und Platon (Gess. 6, 757 d) wird es in bestimmten Gegensatz zur strengen Gerechtigkeit gesetzt; ja, es kann sich dies, wie ein Bruchstück des Euripides (1030) und eine Aeusserung des Isokrates (18, 34) zeigen, selbst so zuspitzen, dass darin ein Anflug des Tadels empfunden wird. Ueber das, was dabei zu Grunde liegt, spricht Aristoteles im dreizehnten und fünfzehnten Kapitel des ersten Buches der Rhetorik (1374 a 26 —b 23. 1375 a 27—33) einen Gedanken aus, den man nur von seiner Beziehung auf die staatliche Gesetzgebung abzulösen braucht um auf das geführt zu werden, was sich auch uns als maassgebend für das Verständniss dargestellt hat. Er erklärt es nämlich für die Aufgabe der gemeinten Eigenschaft aus dem Geiste des Gesetzgebers heraus das Gesetz da zu ergänzen und zu verbessern, wo seine Bestimmungen der Natur der Sache nach nicht auf alle eintretenden Fälle berechnet

sein konnten: die gleiche Auffassung geben Eudemos (Eth. 4, 14), dessen Ausführungen sich dabei augenscheinlich grösstentheils in aristotelischen Wendungen bewegen, und der Verfasser der grossen Ethik (2, 1) wieder. Schon hieraus geht hervor, dass unser Begriff der Billigkeit, der sich allerdings sehr oft als der zunächst entsprechende bietet, den wahren Sinn nur unvollkommen deckt, weil er weniger als das griechische Wort auf die psychologischen Wurzeln des Verhaltens hinweist; auch überzeugt man sich leicht, dass diese Bedeutung einer modificirten Gerechtigkeit, so stark sie auch hervortrat, doch die allgemeinere der Feinheit und selbständigen Sicherheit des sittlichen Gefühls aus dem Bewusstsein nicht verdrängte. Hierfür ist am meisten charakteristisch, wie Demosthenes in der Rede gegen Androtion (40) seine Hörer auffordert den Archias zu fragen, ob er das, was die Bule gethan hat, billige oder nicht, denn im ersteren Falle könne man ihn nicht mehr als einen anständigen Mann betrachten, im letzteren möge man ihn weiter fragen, wie er es denn stillschweigend habe geschehen lassen können, während er doch ein anständiger Mann zu sein behaupte. Es ist dies aber auch die Ursache, dass das Wort bei attischen ebenso wie bei nachklassischen Schriftstellern sehr häufig ganz allgemein zur Bezeichnung des moralisch Guten dient, denn es erscheint selbstverständlich, dass das richtige sittliche Gefühl sich in der Handlungsweise bewährt, und es ist die Gedankenverbindung hier die gleiche wie bei den Begriffen der Frömmigkeit und der Sinnesgesundheit[20]). Gewiss hat es nichts Verwunderliches, wenn aristokratische Kreise ein so hohes Lob als ihren Mitgliedern insgesammt und ausschliesslich zukommend ansahen und sich hier und da gewöhnten es in ihrem Jargon zur Bezeichnung derselben anzuwenden, wovon sich in Aristoteles' Politik (1281 a 12. 1308 b 27. 1310 b 10. 1318 b 35) und in Plutarch's Lebensbeschreibung des Phokion (28) die Spuren finden; für unsern Zweck ist die Vorliebe, mit welcher Aristoteles das Wort zur Bezeichnung des tugendhaften Menschen wie der tugendhaften Gesinnung braucht, von grösserer Wichtigkeit, denn in ihr prägt sich der Kerngedanke seiner ethischen Theorie aus. Für ihn ist, wie er im zweiten Kapitel des ersten Buches der nikomachischen Ethik darlegt, der Ausgangspunkt der ethischen Regel nicht ein allgemeines Princip, sondern der unmittelbare Takt des sittlich beanlagten und ausgebildeten Individuums, dasselbe Geistesvermögen also, zu dessen Bezeichnung der griechische Sprachgenius das von uns behandelte Wort geschaffen hat.

Bei der Besprechung des Wortes ‚maassvoll' berührten wir eine Stelle des Demosthenes (18, 10), in welcher er auf die Angriffe seines Gegners erwidert, er sei nicht schlechter als einer der maassvollen Athener. In derselben kommt noch eine andere charakteristische Wendung vor, die geeignet ist unsere Betrachtung zu denjenigen Ausdrücken hinüberzuleiten, welche, entsprechend einer früher erörterten bei den Griechen weit verbreiteten Anschauung, die sittliche Tüchtigkeit des Menschen als eine Folge seiner Familienart darstellen. Wie er behauptet, ist er den Athenern als ein viel besserer und von Besseren stammender Mann — *πολλῷ βελτίων καὶ ἐκ βελτιόνων* — bekannt als Aeschines, womit eigentlich ausgesprochen ist, dass er im Gegensatze zu diesem einem attischen Geschlechte von unvermischter Reinheit angehört, worin aber zugleich eine Andeutung seines sittlichen Vorzuges liegt, denn auch hier soll in der Bezeichnung des einen das andere mit empfunden werden. ‚Gut und von Guten stammend' — *ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθῶν* — ist nämlich eine formelhafte Redensart, zunächst auf die Reinheit der Abstammung im Sinne des attischen Bürgerrechts bezüglich, wie am unmittelbarsten aus ihrem Gegensatze erhellt, denn nach dem in Demosthenes' Rede gegen Androtion (61. 68) Erzählten beschimpfte der Angeklagte attische Bürger, indem er sie öffentlich Sklaven und von Sklaven stammend nannte. Auch hält sich die Anwendung bei den Rednern sonst innerhalb der Grenzen der ursprünglichen Bedeutung: so werden in der eben erwähnten Rede (63. 68) dem Androtion solche gegenüber gestellt, die besser und von Besseren stammend sind als er; so werden in der Rede des Andokides über die Mysterien (109) die athenischen Bürger, welche nach dem Sturze der Dreissig die allgemeine Amnestie beschlossen, im Hinblick auf die Eigenschaften ihrer Vorfahren zur Zeit der Perserkriege als gute und von Guten stammende gepriesen; so heisst es in der ersten Rede des Lysias gegen Theomnestos (23), der Angeklagte werde selbst nicht behaupten besser und von Besseren stammend zu sein als der Sprecher; so leitet Demosthenes in der Rede über die Krone (126) die Beleuchtung der Familienverhältnisse des Aeschines mit den Worten ein, er wolle zeigen, wer und von welchen Leuten stammend der sei, der sich solche Schmähungen erlaubt habe. Ebenso behauptet Sokrates in Platon's Gorgias (512d), Kallikles werde seine Tochter nicht dem Sohne eines Maschinenbauers zur Frau geben, weil er sich für besser und von Besseren stammend halte. Aber dass die Formel daneben wenigstens angenähert zu einem Ausdrucke für Vortrefflichkeit über-

haupt werden konnte, geht aus den Anwendungen hervor, welche ihr Platon im Phädros giebt. Nicht bloss sind nach der mythischen Psychologie, welche er in diesem Dialoge vorträgt, die die Seelen zusammensetzenden Wagenlenker und Rosse bei den Göttern gut und von Guten stammend, während bei den Menschen immer nur dem einen der beiden Rosse diese Eigenschaft zukommt (246 a. b), sondern er nennt auch diejenige Begeisterung, welche aus der Erinnerung an die wahre Schönheit entspringt, die beste und von den Besten stammende unter allen (249 e) und sogar die Götter, insofern der Einsichtige ihrem Willen durchaus folgt, gute und von Guten stammende Herren (274 a). Freilich, so unverkennbar hierin der Einfluss einer augenblicklichen Vorliebe ist, ganz ohne bewusste Bildlichkeit hat ein Meister der Sprache wie der athenische Philosoph auch in diesen Fällen seine Worte nicht gewählt: er erweckt bei dem Rosse der Seele die Vorstellung einer tüchtigen Race, erinnert bei jener Begeisterung an die Ueberlegenheit ihres Urquells und beleuchtet den Vergleich der Menschen mit Sklaven, den er auf ihr Verhältniss zu den Göttern anwendet, indem er in seiner Ausführung die um so Vieles edlere Familienart der Herren berührt. Im Uebrigen erhellt die Geläufigkeit der Formel im Sprachgebrauche auch aus dem Wortspiele, mit welchem die sophokleische Elektra (589) sie durch Einsetzung eines andern Adjektivs modificirt, indem sie mit bitterer Hindeutung auf Orestes und Agamemnon von den frommen und von Frommen stammenden Kindern — *εὐσεβεῖς κἀξ εὐσεβῶν βλαστόντες* — spricht, die Klytämnestra aus dem Hause gestossen habe. Und wiederholt findet sich der gegentheilige Ausdruck ‚schlecht und von Schlechten stammend' bei den Tragikern und Aristophanes [21]).

Die Uebertragung von Worten, welche ursprünglich die vornehme Geburt bezeichnen, auf die moralische Tüchtigkeit findet sich wohl bei allen Völkern; bei den Griechen, bei denen die dabei zu Grunde liegende Anschauung lange Jahrhunderte hindurch mächtig wirkte und bei denen schon der Gebrauch des allerallgemeinsten Ausdrucks der Werthschätzung das Ineinanderfliessen beider Vorstellungen in so ausgedehntem Maasse offenbart, ist sie besonders begreiflich. Zwei Adjektive dieser Art treten uns in ihrer Sprache entgegen, von denen das eine die eigentliche Bedeutung im Ganzen festhält und die moralische nur zuweilen vermöge einer gewissen poetischen Bildlichkeit annimmt, das andere, ohne die eigentliche einzubüssen, vorherrschend und unter mannigfaltig gestalteten Beziehungen in der moralischen

vorkommt, so dass wir vorbehaltlich etwaiger verdeutlichender Zusätze im Ganzen jenes — *εὐγενής* — durch ‚adlig', dieses — *γενναῖος*, wofür sich vereinzelt (Ar. Frö. 179; Pl. Phaedr. 243 c. Charm. 155 d; Ar. N. Eth. 1100 b 32) die Form *γεννάδας* findet — durch ‚edel' übersetzen können. Aristoteles, der den Unterschied beachtet hat, bestimmt ihn dahin, dass durch das erstere die äussere Thatsache der vornehmen Geburt, durch das letztere das Verharren in den das Geschlecht auszeichnenden Eigenschaften ausgesprochen wird (Rhet. 1390 b 22. Thiergesch. 488 b 18), was der Wahrheit nahe kommt ohne sie ganz zu erschöpfen: seine Erklärung des zweiten Wortes scheint hauptsächlich auf einer von den Alten sehr beachteten Stelle des fünften Buches der Ilias (253) zu beruhen, in welcher Diomedes das Neutrum desselben anwendet um auszudrücken, dass es nicht seine Geschlechtsart sei ausweichend zu kämpfen [22]). Den Gebrauch des anderen im uneigentlichen Sinne, der sich bei den Tragikern mehrfach findet, können wir uns am leichtesten verständlich machen, wenn wir an unsern Begriff des wahren Adels denken. Auf diese Weise erklären sich die Worte der sophokleischen Antigone (38) an ihre Schwester Ismene, sie habe zu zeigen, ob sie von wahrhaftem Adel oder eine von Guten stammende Schlechte sei (*εἴτ' εὐγενὴς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακή*), sowie die des Philoktet an Neoptolemos (874), seine Art sei wahrhaft adlig und von wahrhaft Adligen stammend (*ἀλλ' εὐγενὴς γὰρ ἡ φύσις κἀξ εὐγενῶν*), worin die oben besprochene Formel in einer für den Sinn der Uebertragung charakteristischen Weise umgebildet wird. Ebenso heisst es in der Elektra (257), ein Weib von wahrhaftem Adel könne nicht anders handeln als Elektra, im Aias, der wahrhaft Adlige müsse entweder würdig leben oder würdig sterben (480) und der, dem die Erinnerung an erfahrenes Gute entschwinde, sei kein Mann von wahrhaftem Adel (524), in einem Bruchstück der Aleaden (77), zu verhüllen sei nicht die Sache eines Mannes von wahrhaftem Adel. Nicht minder finden sich bei Euripides Ausdrücke wie ‚Adel des Sinnes' (Hippol. 1390), ‚mit Adel sterben' (Kykl. 201), ‚mit Adel leiden' (Tro. 727), ‚ein Tod mit Adel' (Iph. Aul. 1595), ‚eine Rede von höherem Adel' (Herakl. 553), ‚ein adliger Muth' (Protes. Fr. 658), ‚mit Adel sich Verdienste erwerben' (Erechth. Fr. 362) u. s. w., nicht zu gedenken der zahlreichen Fälle, in denen das Wort zu einer mehr oder minder skeptischen Hinweisung auf das Verhältniss der Geburt zur wahren Tüchtigkeit oder zum Reichthum benutzt wird (z. B. El. 385. 551. Aeol. Fr. 22. Alex. Fr. 53. 54. Dikt. Fr. 345.

Melan. Fr. 514)[23]). Mit ähnlicher Uebertragung braucht Aristoteles den Ausdruck zur Bezeichnung einer guten angeborenen Anlage, wenn er im zehnten Buche der nikomachischen Ethik (1179 b 8) sagt, theoretische Betrachtungen seien nur geeignet einen adligen und das Gute wahrhaft liebenden Sinn dahin zu bringen, dass er von der Tugend gefesselt werde, eine Stelle, aus der wahrscheinlich die von der akademischen Schule gegebene und in die sogenannten platonischen Definitionen (413 b) aufgenommene Begriffsbestimmung der adligen Art als einer leichten Lenksamkeit der Seele zu Wort und That hervorgegangen ist. Etwas weniger einfach ist das Detail der Anwendungen desjenigen Wortes zu verstehen, das wir durch ‚edel' übersetzen, denn dieses steht ganz unter dem Einflusse der bei den Griechen allgemein waltenden Vorstellung eines scharfen Gegensatzes zwischen der angeborenen und der durch Erlernen angeeigneten Tüchtigkeit. Wenn man daher von den Fällen absieht, in denen dieses Adjektiv seine erste so zu sagen physische Bedeutung festhält und dabei zum Theil mit seinem Gegentheil ‚unadlig' — ἀγεννής — verbunden, zum Theil auch auf Thiere von guter Race bezogen wird (z. B. Thuk. 2, 97, 3 St. d. Athen. 1, 2; Pl. Euthyd. 306 e. Gess. 3, 690 a. 5, 735 b; Xen. Kyrop. 1, 4, 15. 21; Poll. 5, 37), so findet man, dass es fast immer zur Bezeichnung einer menschlichen Weise dient, die ohne ein Dazwischentreten der vermittelnden Reflexion das Richtige thut, weil sie nicht anders kann, und sich demgemäss auch ganz so giebt, wie sie ist: einigermaassen vergleichbar ist die deutsche sprüchwörtliche Redensart, jemand erscheine und handle so, weil es ihm im Blute steckt. Auf diese Art klingen unsere Begriffe natürlich, naiv, ursprünglich, offen darin an, freilich ohne dass einer derselben anders als mit Hinzufügung des Wortes ‚edel' den Sinn des griechischen einigermaassen decken könnte. Um den Umfang der damit gemeinten Eigenschaft anschaulich zu machen, wird am besten an eine Gestalt erinnert, in welcher die Dichtkunst sie verkörpert hat. Es ist der Neoptolemos im sophokleischen Philoktetes, ein Jüngling, der den hohen Sinn eines edlen Vaters als Erbe empfangen hat, überall den unmittelbaren Impulsen folgend, seien es die der Ehrliebe, des Mitleids oder des Bedürfnisses zu helfen, zu argloser Hingebung geneigt und darum unfähig sogleich inne zu werden, dass er und Odysseus zu verschiedene Naturen sind um wirklich zusammenzugehen, zugleich aber zu offen um eine Rolle, die ihn nöthigt eine Täuschung zu üben, für die Dauer zu ertragen. Darum wird ihm denn auch in dem Stücke wie-

derholt diese Eigenschaft beigelegt, die wir nach dem eben Ausgeführten ja wohl durch ‚edle Natürlichkeit' wiedergeben können. Die Benennung ist ihm offenbar schon oft zu Theil geworden, denn Odysseus sucht ihn gleich bei der ersten Mittheilung seiner Pläne durch die Behauptung zu gewinnen, er müsse auch durch Eingehen auf das ihm zunächst Fremdartige seine edle Natürlichkeit bewähren (51), und erkennt später durch die Aufforderung, er solle trotz derselben nicht auf Philoktetes achten um ihre Sache nicht zu verderben (1068), den Widerspruch an, in dem das Verlangte eigentlich mit ihr steht; aber auch Philoktetes, dessen psychologischer Eindruck in dieser Hinsicht gewiss untrüglich ist, appellirt bei seinen Bitten wiederholt an sie (475. 799. 801), einmal (475) mit dem Bemerken, Männern von edler Natürlichkeit sei das Schimpfliche verhasst und das Gute rühmlich. Von den verschiedenen Seiten, die sich hier zum einheitlichen Bilde verbinden, tritt sonst bei der Anwendung des Wortes leicht einmal die eine und einmal die andere stärker hervor, aber die Grundbedeutung ist immer die gleiche. Jene das ganze Sein bedingende Uebereinstimmung mit der Weise der Vorfahren, welche in der Erklärung des Aristoteles allein berücksichtigt ist, erscheint als die Hauptsache, wenn Pindar den Amphiaraos von den Epigonen sagen lässt, die von den Vätern herstammende natürlich edle Art sei in den Söhnen sichtbar (Pyth. 8, 44), oder Euripides den Chor der Iphigenia in Aulis von Menelaos, er habe Worte von natürlichem Edelsinn gesprochen, wie sie seinem Ahnherrn Tantalos geziemen würden (504). Aehnlich schreibt der Redner Lykurgos der Praxithea, welche für ihre Vaterstadt ihre Tochter dem Opfertode weihte, einen der Athenerin und Tochter des Kephisos würdigen natürlichen Edelsinn zu (100), wobei jedoch mindestens ebenso sehr an die in ihrer Handlung sich äussernde Empfänglichkeit für reine Impulse zu denken ist: ganz in den Vordergrund tritt diese Seite des Wortes in dem Satze Platon's, ohne Zorn von edler Natürlichkeit könne die menschliche Seele fremdes Unrecht nicht bekämpfen noch abwehren (Gess. 5, 731 c), und in dem Ausspruche Kreon's in Euripides' Phönissen (1680), Antigone verrathe durch die Absicht, ihren blinden Vater zu begleiten, edle Natürlichkeit, aber auch eine gewisse Thorheit. Wo die bezeichnete Eigenschaft zur Gutmüthigkeit — εὐήθεια — in Beziehung gesetzt wird, wie in den Worten des Thukydides (3, 83, 1), an der Gutmüthigkeit habe die edle Natürlichkeit den grössten Antheil, oder in der Behauptung des Thrasymachos in Platon's Republik (1, 348 d), die Gerech-

tigkeit sei eine Gutmüthigkeit von edler Natürlichkeit, ist die Neigung sich vertrauensvoll hinzugeben, die Abwesenheit jeder argwöhnischen Regung das Wesentliche, und der gleiche Sinn ist auch sonst nicht selten erkennbar. So preist Xenophon die edle Natürlichkeit der Phliasier, die den gefangenen Proxenos ohne Lösegeld freigaben (Hell. 7, 2, 16), und der Verfasser des Agesilaos die seines Helden, der lieber unter Bewährung dieser Eigenschaft auf Vortheile verzichten als sie auf ungerechtem Wege erlangen wollte (4, 5); so verlangt Patrokles von den Athenern als einen Beweis derselben, dass sie weniger an das Schlimme als an das Gute denken, das sie von den Spartanern erfahren haben (Hell. 6, 5, 48); so klagt Thukydides, dass man in der Zeit der von ihm so ergreifend geschilderten Sittenwandelung sich gewöhnt habe auf die Vorschläge der Gegner nur aus Vorsicht und nicht aus edler Natürlichkeit einzugehen (3, 82, 7); so nennt Adeimantos in Platon's Republik (8, 558 c) mit einer Ironie, die sehr an die in unserm Ausdruck naiv oft liegende erinnert, die Demokratie eine Verfassung von edler Natürlichkeit, weil sie jedem, der sich für einen Freund des Volkes ausgiebt, ohne Weiteres Glauben schenkt. Anderswo ist besonders Offenheit und Liebe zur Wahrheit gemeint. Xenophon behauptet, unähnlich andern erwerbenden Thätigkeiten bringe die Beschäftigung mit dem Landbau edle Natürlichkeit hervor, weil die, die ihn betreiben, vor ihren Concurrenten nichts zu verbergen brauchen (Oekon. 15, 11. 12); in den Herakliden des Euripides erinnert der Diener die Alkmene an ihr Versprechen ihn frei zu lassen mit dem Bemerken, bei Menschen von edler Natürlichkeit müsse der Mund truglos sein (891); im Gesprächstone wird öfter der andere aufgefordert, mit edler Natürlichkeit, d. h. aufrichtig, zu antworten (z. B. Eur. Iph. Aul. 1129; Pl. Gorg. 475 d. 521 a). Eben darum liegt eine eigenthümliche Zuspitzung in dem Ausdrucke, mit welchem Platon im dritten Buche der Republik (414 b), indem er sich anschickt von der Nothwendigkeit einer Täuschung der Bürger im Interesse des Staatsganzen zu handeln, von der Einen Unwahrheit von edler Natürlichkeit spricht: er will damit fühlbar machen, wie in diesem Falle das scheinbar Unreine wegen der Gesinnung, aus der es entspringt, dennoch lauter ist. Zuweilen kann das Festhalten der ursprünglichen persönlichen Eigenart als das Wesentlichste erscheinen, ohne dass die Uebereinstimmung mit der Weise der Vorfahren besonders in das Gewicht fällt, wie wenn derselbe Platon es im sechsten Buche der Republik (496 b) als eine sehr günstige Bedingung für die Ausbildung des philosophischen Sinnes bezeichnet,

wenn ein natürlich edler und gut erzogener Charakter von der Verbannung betroffen wird und in Folge dessen seinen ursprünglichen Neigungen getreu bleibt, weil es an solchen fehlt, die ihn verderben können; dem stehen die Fälle wenigstens ziemlich nahe, in denen die natürlich edle Art einzelner Volksstämme gepriesen und gewisse Gewohnheiten derselben aus ihr abgeleitet werden (z. B. Thuk. 4, 92, 7; Pl. Menex. 245 c). Ein wie hoher Grad sittlicher Werthschätzung sich aber an die Eigenschaft knüpfte, welche durch alles dieses gleichsam in verschiedenen Strahlenbrechungen hindurchleuchtet, zeigt am deutlichsten ein Ausspruch Platon's im dritten Buche der Gesetze (679 b). Nach diesem zeichnet sich ein Zustand der Gesellschaft, in welchem es weder Reichthum noch Armuth giebt, durch Sitten von der edelsten Natürlichkeit aus, weil sich in ihm weder Ueberhebung noch Ungerechtigkeit noch Eifersucht noch Neid erzeugen, es wird also der Inhalt des Wortes der Abwesenheit dieser unlauteren Momente fast gleichgesetzt, und zugleich drängt sich uns hier die Aehnlichkeit mit dem auf, was wir im besten Sinne naiv zu nennen pflegen. Um so leichter aber begreift sich, dass dasselbe in unzähligen Fällen zur Bezeichnung eines hohen Grades sittlicher Vortrefflichkeit dient, ohne dass gerade die Grundbedeutung oder eine ihrer Seiten besonders berücksichtigt wird; hiervon ist die häufige Benutzung zur Anrede eine weitere Folge. Ganz verschieden davon ist die Beziehung auf das Starke und Gewaltige, die vermöge einer Uebertragung von den Thieren von tüchtiger Race sehr oft in das Wort gelegt wird, namentlich da wo von leblosen Dingen, von physischen Bewegungen oder auch von Affekten die Rede ist; sie im Einzelnen zu verfolgen ist um so weniger erforderlich, da sie mit dem Gegenstande unserer Betrachtung nur mittelbar zusammenhängt [24]). Dagegen darf nicht unerwähnt bleiben, dass auch bei diesem Worte ähnlich wie bei dem, welches wir durch ‚maassvoll' übersetzen, sichtbar wird, wie eng verschwistert das sittliche Empfinden der Griechen mit ihrem ästhetischen war, denn daraus erklärt sich die Klage des Aristophanes in den Fröschen (97), dass zu seiner Zeit kein echter Dichter mehr lebe, aus dessen Munde ein edel natürliches Wort — *ῥῆμα γενναῖον* — erklinge. Es ist ein aus dem Borne der Seele ursprünglich und ungekünstelt hervorquellendes Wort gemeint; ein solches berührt die Herzen mit dem gleichen wohlthuenden Eindruck wie die ungebrochene Sicherheit eines seinen Impulsen folgenden Charakters von angeborener Reinheit.

Der Gedanke des nahen Zusammenhanges zwischen Tüchtigkeit der Abstammung und hervorragenden sittlichen Eigenschaften prägt

sich aber ausserdem noch in einer Adjektivverbindung aus, welche so sehr in national griechischen Anschauungen wurzelt, dass es unmöglich ist für sie innerhalb unseres Vorstellungskreises zutreffende Analogieen zu finden und dass sie eben deshalb jeder Uebersetzungskunst spottet. Wenn der von Simonides in den früher erwähnten Versen beschriebene Normalmensch sowohl an Händen und Füssen als an seinem Sinn rechtwinklig sein soll, so drückt sich darin nur die dem älteren Griechenthum geläufige und natürliche, jedoch auch von der attischen Periode keineswegs völlig aufgegebene Forderung aus, dass sich bei dem wahrhaft tüchtigen Manne mit der geistigen Vollendung die körperliche vereinige; diese musste aber um so mehr als eine selbstverständliche erscheinen, je mehr man das physische Moment der Abstammung in die Bedingungen der Tüchtigkeit einschloss. Es war eine weitere Folge der damit angedeuteten Vorstellungsreihe, dass man den Mann, der durchaus ist wie er sein soll, ‚schön und gut' — *καλὸς κἀγαθός* — nannte. Dass man die beiden Bestandtheile dieses Begriffes mit Bewusstsein aus einander hielt, geschah im Grunde nur ausnahmsweise und mit besonderer Absicht, wie wenn Kritobulos in Xenophon's Denkwürdigkeiten (2, 6, 30) davon spricht, dass er an Seele gute und an Körper schöne Freunde suche, oder Sokrates in derselben Schrift (3, 8, 5) die Zusammengehörigkeit beider in Betreff der Tugend nachweist, oder wenn Phädros in seiner sophistischen Manier seine Lobrede auf Eros in Platon's Gastmahl so anlegt, dass er zuerst nachweist, wie der Gott sehr schön, und darauf, wie er sehr gut ist (s. 195 a. 197 c; vergl. 199 a), oder wenn Sokrates in der Republik (2, 381 b. c) den Göttern insgesammt das höchste Maass der einen wie der andern Eigenschaft zuschreibt. Das Gewöhnliche aber ist, dass sie zu einer untrennbaren Einheit zusammenwachsen, die sich selbst auf die äussere Wortform erstrecken kann. Am schärfsten tritt diese Zusammengehörigkeit in dem abgeleiteten Substantiv hervor, denn wenn auch Platon sich aus Streben nach sprachlicher Reinheit auf die Zusammenfügung der beiden Adjektive beschränkt[25]), so sprechen doch andere Schriftsteller gern von der Eigenschaft der Kalokagathie, d. h. des ‚Schönundgutseins'. Es ist nur natürlich, dass hierdurch der erste Theil allmählich aufhörte buchstäblich genommen zu werden und dass man sich gewöhnte ihn mehr in dem Sinne zu fassen, an den der Sophist Hippias in dem nach ihm benannten Dialoge (290 d) denkt, wenn er sagt, was sich für ein jedes schicke, mache es schön erscheinen. So erfüllt sich die Wortverbindung mit

einem Inhalt, der dem sehr nahe steht, was wir bei Personen ‚Würde' und ‚würdig' nennen; häufig kann sie durch unser ‚vornehm' übersetzt werden, insofern für die Wahl dieses Ausdrucks Stellung, Haltung und Benehmen eigentlich mehr entscheidend sind als die Geburt; im Allgemeinen aber ist ihre Anwendung eine so umfassende, dass man zu dem deutschen Worte ‚vorzüglich' greifen muss um sie in ihrer Mannigfaltigkeit wiederzugeben, denn der Gedanke einer über das Gewöhnliche hervorragenden Beschaffenheit liegt immer darin. Auch war sie keineswegs bloss bei den Athenern gebräuchlich. Herodot (2, 143) benutzt sie zur Uebersetzung eines ägyptischen Wortes, dessen Begriff offenbar auf Vornehmheit der Abstammung hinausläuft; Xenophon (Kyrop. 1, 4, 27. 4, 3, 23) überträgt sie auf die Verhältnisse der Meder und Perser; Aristoteles bezeichnet damit in der Politik mehrmals (2, 9. 4, 8) die regierende Klasse in Staaten mit oligarchischer Verfassung (vergl. auch Pl. Rep. 8, 569 a). Auch scheint sich in früheren Zeiten die Gesammtheit der freien Spartaner gern die Eigenschaft der Kalokagathie beigelegt zu haben; wenigstens deutet dies die bei Thukydides (4, 40, 2) erwähnte sarkastische Frage eines athenischen Bundesgenossen an einen in der Schlacht bei Pylos gefangenen Spartaner an, ob etwa gerade diejenigen seiner Landsleute, welche in derselben den Tod gefunden, damit begabt gewesen seien. In Athen kann natürlich auch specifischer Geschlechtsadel damit gemeint sein, wie es bei der Anwendung des Ausdrucks auf den jungen Charmides in dem nach ihm benannten Dialoge Platon's (157 e) der Fall ist; im Ganzen jedoch wurden hier ursprünglich wohl besonders die Mitglieder der in ihrer Stammesreinheit unversehrt gebliebenen Bürgerfamilien so bezeichnet, welche eine gute Erziehung genossen hatten und sich von erniedrigenden Beschäftigungen fern hielten. Hierfür giebt Aristophanes mehrfach lehrreiche Fingerzeige: in seinen Rittern (185—193) leitet der Demos die Befähigung des Wursthändlers zu den Staatsgeschäften daraus ab, dass seine Familie der Kalokagathie entbehrt und ihm fast jeder Unterricht gefehlt hat; an einer späteren Stelle (738—740) heisst es von demselben Demos, er nehme die Schönundguten nicht an und wende sich statt dessen den Lampenhändlern, Schuhflickern und Lederhändlern zu; in den Wolken (797) ertheilt Strepsiades seinem Sohne, der eine über die ärmlichen Verhältnisse seines Vaters weit hinausgehende Lebensweise angenommen hatte, jene Benennung; in den Fröschen (728) wird sie in Verbindung mit andern Bezeichnungen sittlicher Tüchtigkeit und gesell-

schaftlicher Würdigkeit, denen eine ausdrückliche Erwähnung der dazu gehörigen guten Erziehung hinzugefügt ist, benutzt um die echten Bürger zu denen in Gegensatz zu stellen, die diesen Namen eigentlich nicht verdienen; und eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich auch einmal in Platon's Republik (5, 466 a). Wie aber das, was man damit meinte, mehr eine Sache der Vorstellung und der Empfindung war als dass es bestimmt definirbar gewesen wäre, bringt der Oekonomikos Xenophon's in ansprechender Weise zur Anschauung (K. 6—12). In demselben sucht Sokrates, weil er sich darüber gern Klarheit verschaffen will, den Ischomachos auf, den die übereinstimmende Ansicht Aller als einen Mann von Kalokagathie betrachtet: er findet einen wohlhabenden Ackerbürger, der sein Hauswesen sorgfältig in Ordnung hält, seine Gattin und seine Sklaven liebreich und einsichtig behandelt, seinem Besitze die allerbeste Anwendung zu religiösen, staatlichen und humanen Zwecken giebt, sein tägliches Leben unablässig benutzt um sich für die Erfüllung seiner kriegerischen und politischen Pflichten auszubilden, ausserdem einen vorzüglichen Werth darauf legt sich durch Spazierritte und sonstige Bewegungen gesund zu erhalten. Als die wesentlichsten Züge des Gesammtbildes erkennt man leicht günstige Verhältnisse, edle Gesinnung, eine von Hause aus gute Erziehung und das Bestreben, die Früchte dieser Erziehung zu bewahren und wenn möglich und nöthig noch zu steigern. Durch manches Einzelne wird der heutige Leser unwillkürlich an englische Lebensgewohnheiten erinnert; um so mehr ist man geneigt den Engländern Recht zu geben, wenn sie behaupten, mit dem Schönguten sei ungefähr dasselbe gemeint was sie einen Gentleman nennen, indem darin gleichfalls der Gedanke der würdigen Lebenshaltung mit dem der sittlichen Würde zusammenfliesst. Im Uebrigen gewöhnten sich die Griechen so sehr in den Ausdruck den Begriff des Vorzüglichen überhaupt zu legen, dass ihn Aristophanes (Frö. 1236) sogar von einem Oelkruge, Xenophon (Kyrop. 7, 2, 12) von den Besitzthümern der Sardianer, Platon in der Apologie (20 a) von Füllen und Kälbern brauchen konnte, und dass Ischomachos (Xen. Oek. 14, 9) den wackersten unter seinen Sklaven die Benennung damit nicht vorenthält. Da für die Anwendung auf Personen die gute Erziehung augenscheinlich eines der hervorstechendsten Motive ist, so ist es um so begreiflicher, dass die Mitglieder derjenigen oligarchischen Partei, welche gegen das Ende des peloponnesischen Krieges grossentheils die Geschicke Athen's bestimmte, jenen Namen gern für sich in An-

spruch nahmen, weil sie mehr eine Aristokratie der Bildung als der Geburt sein wollten: in diesem Sinne stellt Thukydides (8, 48, 6) bei Erzählung der Begebenheiten des Jahres 411 die sogenannten Schönundguten zu dem Volke in Gegensatz. Der letztere Umstand war vielleicht nicht ganz ohne Einfluss auf die Bedeutung, welche die Kalokagathie in der ethischen Terminologie des Sokrates und seiner Schüler gewann, indem namentlich diese letzteren mit der oligarchischen Partei in nahem Zusammenhange standen, jedoch wirkte dabei in jedenfalls entscheidenderem Maasse ein innerliches Moment. Insofern nämlich die so bezeichnete Eigenschaft hauptsächlich in der Erziehung und zwar nicht am wenigsten in der Selbsterziehung wurzelt, liegt eine Betrachtungsweise nahe, für die sie nicht sowohl als eine fertig vorhandene Beschaffenheit des Individuums denn als ein zu erreichendes Ziel dasteht, und von dieser finden sich gar mannigfache Spuren. Der Sophist Protagoras rühmt sich in dem nach ihm benannten Dialoge Platon's der Fähigkeit diejenigen, die nach Kalokagathie streben, durch seinen Unterricht darin zu fördern (328 b), und ähnlich ist auch sonst wiederholt von dem Streben nach ihr (Xen. Denkww. 4, 2, 23; Isokr. 1, 51), der Sehnsucht nach ihr (Xen. Symp. 8, 3) oder dem Anleiten zu ihr (Xen. Denkww. 1, 6, 14. 4, 8, 11; Pl. Gorg. 515 a) die Rede. Je mehr sich aber an den Ausdruck die Vorstellung eines nur in der Person zur Anschauung kommenden undefinirbaren Etwas knüpfte, desto näher lag es von hier aus ihn zur Bezeichnung des Höchsten, was der Mensch erreichen kann und was ihm zunächst seine wahre Würde ertheilt, der vollendeten sittlichen Tugend, anzuwenden, und das ist von den Moralphilosophen geschehen. Augenscheinlich war dies schon der Gedanke des Protagoras; ebenso verfährt Platon an einer bemerkenswerthen Stelle der Republik (6, 489 e), welche von dem Aufsteigen des Philosophenschülers zur Erkenntniss und durch sie zur Reinheit der Gesinnung handelt; Aristoteles, der auch darin seine Abhängigkeit von ihm zeigt, bedient sich der gleichen Terminologie zweimal in der nikomachischen Ethik (1124 a 4. 1179 b 10). Selbstverständlich kann aber jeder Schriftsteller ein Wort, das sich eigentlich auf die ganze Tugend bezieht, benutzen um eine einzelne Seite der Tugend preisend hervorzukehren, und dies thut Xenophon, wenn er Gerechtigkeit (Symp. 3, 4), Frömmigkeit (Symp. 4, 49), Pietät gegen das Alter (Denkww. 3, 5, 15), Sittsamkeit (Symp. 8, 11. Kyrop. 5, 1, 18) oder Freigebigkeit (Kyrop. 8, 4, 34) Kalokagathie nennt; ihm folgt der Verfasser

des Agesilaos, indem er diese Bezeichnung von eifriger politischer Thätigkeit braucht (11, 6). Nicht selten sind daneben die Beispiele, in denen die damit ausgedrückte Eigenschaft in durchaus moralischem Sinne genommen werden muss, ohne dass gerade mit Bestimmtheit entweder an eine einzelne oder an die gesammte Tugend zu denken ist (z. B. Xen. Symp. 2, 4. 8, 17. St. d. Lak. 10. 1. 10, 4. Kyrop. 2, 2, 23; Pl. Rep. 3, 396 c; Isokr. 1, 6. 15, 220; Aeschin. 3, 78; Dein. 3, 18; vergl. Pl. Theag. 127 a). Die Anwendung des Wortes auf die alle einzelnen Tugenden umfassende vollendete Sittlichkeit ist von Aristoteles auf seine Schüler übergegangen und findet sich demgemäss sowohl in der eudemischen als in der grossen Ethik (Eud. Eth. 7, 15; Gr. Eth. 2, 9), jedoch haben die Verfasser dieser Werke sich dabei ein Missverständniss zu Schulden kommen lassen, welches deutlich zeigt, wie ihrem Zeitalter bereits der das klassische Griechenland auszeichnende Sinn für die Durchdringung von Form und Inhalt abhanden gekommen war. Dieses hatte schön und gut verbunden, weil es als Ideal betrachtete, dass der innere Werth des durchgebildeten Menschen sich auch in seiner äusseren Erscheinung auspräge; jene Peripatetiker dagegen glaubten die Sache aus dem Gebrauche erklären zu können durch das substantivirte Neutrum des Adjektivs, welches schön bedeutet, das moralisch Gute zu bezeichnen, während doch dieser Gebrauch durchaus auf den abstrakten Begriff beschränkt ist und eine Anwendung auf Personen nicht zulässt. Stellen, in denen eine spielende Dialektik jene Formel zum Beweise der Untrennbarkeit des Schönen und des Guten benutzt (wie Xen. Denkww. 3, 8, 5) oder in denen die Neutra der beiden Adjektive vereinigt zum Ausdruck des moralisch Vorzüglichen dienen (wie Pl. Rep. 5, 451 a; Xen. Kyrop. 2, 1, 15. 2, 2, 23. 2, 3, 5. Denkww. 1, 3, 11), mögen zu dem Missverständnisse den äusseren Anstoss gegeben haben; dass in dem letzteren Falle auch die umgekehrte Aufeinanderfolge eintreten kann (Pl. Staatsm. 284 a), zeigt übrigens deutlich, wie hier der Begriff doch ein anderer ist als bei der Beziehung auf Personen [26]). Es kann aber nach dem Angeführten nicht überraschen, wenn in der Litteratur der nachklassischen Zeit die Kalokagathie sich jeder bestimmteren Begriffsfärbung entäussert und nur noch einer unter vielen Ausdrücken für sittliche Tüchtigkeit überhaupt ist [27]).

Natürlich kann es zu der Kalokagathie in ihrem ursprünglichen Sinne keinen stärkeren Gegensatz geben als die körperlichen und geistigen Eigenschaften des Sklaven; darum heisst es in Xenophon's

Denkwürdigkeiten (1, 1, 16), Sokrates habe denen, die zum Bewusstsein über die sittlichen Begriffe gelangt seien, Kalokagathie zugeschrieben, und die, die darüber in Unwissenheit seien, sklavenähnlich genannt; eben damit hängt es zusammen, dass er nach einer andern Stelle derselben Schrift (1, 2, 29) ein schmeichelndes Verhalten gegen einen Liebling für ‚unfrei' — ἀνελεύθερον — und einem Manne von Kalokagathie nicht geziemend erklärte. Aber Xenophon giebt auch dem Ausdruck ‚liberal' — ἐλευθέριος —, der eigentlich nur das Wesen und die Lebensgewohnheiten des Freien in seinem Unterschiede von der Sklavenart bezeichnet und in diesem Sinne auch bei ihm häufig vorkommt, eine moralische Anwendung, indem er den Sokrates behaupten lässt, die Grossartigkeit der Gesinnung, die Liberalität, die Sinnesgesundheit und die Einsicht seien ebenso wie die gegentheiligen Eigenschaften in Geberde und Haltung der Menschen erkennbar (Denkww. 3, 10, 5), und ein andermal von ihm sagt, er habe sich in seinem Processe so wahrhaft und liberal und gerecht vertheidigt wie kein Anderer (Denkww. 4, 8, 1). Man bemerkt leicht, dass man es hier im Grunde nur mit einem schwächeren Ausdrucke für das zu thun hat, was sonst Kalokagathie genannt wird, und es liegt nahe zur Wiedergabe im Deutschen die Worte ‚Würde' und ‚würdig' anzuwenden, die auch dem Begriffe jener oft am meisten entsprechen. Aristoteles aber gab, offenbar in Uebereinstimmung mit einem in der Umgangssprache seiner Zeit allgemein gewordenen Gebrauche, dem griechischen Adjektiv die eingeschränkte Beziehung auf ein würdiges, weder verschwenderisches noch knauserndes Verhalten in Geldsachen (N. Eth. 2, 7. 4, 1), ganz wie wir im gleichen Sinne nach dem Vorgange der Römer von Liberalität reden, ohne uns des Ursprunges der Bedeutung bewusst zu sein; wenn wir ein solches als anständig oder nobel bezeichnen, so folgen wir derselben Anschauung.

Noch ein anderes Adjektiv bietet hier Gelegenheit zu einer weiteren Vergleichung, nämlich dasjenige, welches eigentlich durch ‚anmuthig' oder ‚liebenswürdig' übersetzt werden muss, — χαρίεις —. Dieses brauchen Isokrates, Platon und Aristoteles, denen die nachklassischen Schriftsteller darin folgen, sehr gern zur Bezeichnung sei es des überhaupt Gebildeten sei es des in einem bestimmten Fache Kundigen; wie nahe es indessen das moralische Gebiet streifen kann, zeigt schon die in einem Briefe des Isokrates (4, 2) vorkommende Verbindung mit ‚sinnesgesund' und tritt noch deutlicher in der Anwendung auf den sittlich vollkommenen Weisen, die ihm Philodemos

einmal (üb. den Zorn col. 39) giebt, hervor. Die geringe Neigung der Griechen das Moralische von dem Intellektuellen scharf zu scheiden äussert sich auch hierin. Damit hängt es denn zusammen, dass der Plural des Wortes in der politischen Sprache gleichfalls zu einem Ausdruck für die Vornehmen geworden ist, wovon die Politik des Aristoteles Beispiele bietet (1267 a l. 40); wenn dabei allerdings am meisten an den Vorzug der höheren Bildung gedacht wird, so liegt gerade darin eine Berührung mit dem Begriffe des Schönguten.

Alle bisher betrachteten Ausdrücke zeigen entweder in der Grundanschauung, von der sie getragen werden, oder in einzelnen Seiten ihrer Anwendung eine besondere nationale Färbung, vermöge deren sie sich einer ihren unmittelbaren Eindruck ganz wiederspiegelnden Uebersetzung einigermaassen entziehen; anders steht es mit einem im Laufe der Zeit immer häufiger gewordenen Adjektive, an welches sich eine Empfindung knüpft, die wohl bei allen Völkern und zumal bei den Deutschen einen Wiederhall findet. Das Wort, von welchem wir reden, — *σπουδαῖος* — bezeichnet eigentlich dasjenige, was des Eifers und der Mühe werth ist, also das Wichtige und ernsthaft zu Nehmende, eine Bedeutung, in der es schon bei Theognis vorkommt, wird aber gern auf Personen übertragen und zwar zunächst auf solche, die dem Scherze abgewandt sind, dann aber mit tieferer sittlicher Beziehung auf solche, denen jede Leichtfertigkeit fremd ist, so dass es ganz unserm ‚gediegen' entspricht. Hierfür sind vielleicht zwei Stellen Xenophon's am meisten charakteristisch, die eine in den Denkwürdigkeiten (4, 2, 2), in welcher von Themistokles gesagt wird, die athenische Bürgerschaft habe auf ihn geblickt, wenn sie eines gediegenen Mannes bedurft habe, die andere in der Kyropädie (2, 2, 24), in welcher Kyros klagt, dass oft die Schlechten mehr Meinungsgenossen finden als die Gediegenen: dort empfindet man die Hinweisung auf die kein Moment ausser Acht lassende Besonnenheit und die daraus erwachsende Zuverlässigkeit jenes Staatsmannes, hier die Andeutung, dass die innerlich tüchtigsten Naturen in den meisten Fällen der Fähigkeit rascher Einwirkung auf die Menge ermangeln. Obwohl sich aber das Wort in dieser sittlichen Bedeutung sowohl bei den Attikern als bei den späteren Schriftstellern sehr häufig findet, so ist es doch schwerlich zufällig, dass Aristoteles es begrifflich mit dem Substantiv Arete in unmittelbare Verbindung bringt und als Ersatz für ein von demselben etymologisch abgeleitetes Adjektiv benutzt, weil der griechischen Sprache ein solches

fehlt (Kateg. 10 b 7. N. Eth. 1098 a 9—15. 1105 b 30). Da jenes Substantiv nämlich, wie oben dargelegt wurde, eine Vollkommenheit eines Individuums oder eines Dinges bezeichnet, die es befähigt seiner besonderen Aufgabe ganz zu genügen, so entspricht der Gedanke einer jede Oberflächlichkeit und jedes Scheinwesen ausschliessenden Gediegenheit, weil auch diese sich ganz in der Erfüllung der eigenthümlichen Aufgabe erprobt, dem einer solchen Vollkommenheit durchaus [28]).

In der Zeit nach Aristoteles wird noch die Bezeichnung einer von diesem Denker für besonders werthvoll erklärten Eigenschaft, der Eigenschaft des ‚Hochherzigen' — *μεγαλόψυχος* —, zu einem sehr umfassenden Ausdruck des moralischen Lobes. Ursprünglich knüpfte sich daran der Begriff eines sorgfältigen Haltens auf sich selbst, eines geflissentlichen Vermeidens jeder Preisgebung der eigenen Würde, und der Stagirit bildete daraus eine der wichtigsten Tugenden seines Systems. Indem aber die Folgezeit die Gewohnheit annahm in das Wort den Gedanken der sittlichen Tüchtigkeit überhaupt zu legen, wovon zunächst Polybios zahlreiche Beispiele bietet, prägt sich darin recht deutlich aus, welche Herrschaft über dieselbe eine Vorstellungsweise gewann, die das auf sich ruhende Individuum in den Mittelpunkt der ethischen Forderungen stellte.

Trotz der beträchtlichen Anzahl der erwähnten und besprochenen Ausdrücke oder vielleicht gerade in Folge derselben blieb freilich das Gefühl nicht völlig aus, dass eigentlich jeder von ihnen eine bestimmte Seite des Begriffes der Sittlichkeit in den Vordergrund treten lässt, keiner diesen Begriff ganz rein darstellt. Daher erklärt sich die Neigung der attischen Sprache zwei oder mehrere davon zusammenzunehmen um seinen Inhalt voll zu umspannen. Wie gern aus diesem Grunde die Bezeichnung des Wohlverhaltens gegen die Götter mit der des Wohlverhaltens gegen die Menschen verbunden wird, ist schon im Obigen berührt worden; überhaupt aber ist das Nebeneinanderstellen zweier der hierher gehörigen Adjektive namentlich bei Platon und den Rednern etwas sehr Gewöhnliches [29]). Noch weiter gehen in dieser Hinsicht die Dichter, bei denen nicht selten das Gefühl zu walten scheint, dass sie nur durch Häufung einer Reihe solcher Bezeichnungen einen würdigen Ausdruck für vollendete Tüchtigkeit finden können. So heisst in den Sieben gegen Theben des Aeschylos (610) Amphiaraos ein sinnesgesunder, gerechter, guter und frommer Mann; so ist in einem Bruchstück von Euripides'

Diktys (342) von einer gerechten, sinnesgesunden und guten Seele die Rede; so spricht Aristophanes in den Fröschen (727) von denjenigen unter den Bürgern, die man als edel, sinnesgesund, gerecht und mit Kalokagathie begabt kenne; so erzählt der Reichthum im Plutos desselben Dichters (89), Zeus habe ihn blind gemacht, weil er nur zu den gerechten, weisen und ordentlichen Männern habe gehen wollen. Auch in den auf gottesdienstliche Verhältnisse bezüglichen Inschriften liebte man es die Anerkennung der Handlungen der Tempelbeamten durch Zusammenstellung zweier oder mehrerer darauf bezüglicher Adverbia wie ‚edel und fromm' — *καλῶς καὶ εὐσεβῶς* —, ‚edel und ehrliebend' — *καλῶς καὶ φιλοτίμως* —, ‚edel, wohlanständig und fromm' — *καλῶς καὶ εὐσχημόνως καὶ εὐσεβῶς* — mit schärferem Nachdruck hervortreten zu lassen [30].

Im Verhältniss zu der grossen Mannigfaltigkeit dieser Worte ist die Zahl derer nur gering, welche sich auf den Inhalt des Sollens beziehen, aber sie entbehren darum nicht einer eigenthümlichen Bestimmtheit der in ihnen zum Ausdruck gelangenden Anschauungen. Zu den am häufigsten gebrauchten und am meisten charakteristischen Bestandtheilen der Sprache des Homer und Hesiodos sowie der Folgezeit gehört ein Begriff, in welchem liegt, dass etwas dem von Göttern und Menschen als rechtmässig Anerkannten gemäss ist — *θέμις* —, denn es erscheint darin gerade das von den Göttern Gebotene mit dem durch die menschliche Sitte Geheiligten als unlösbar verbunden. ‚Gebühr' ist es — denn mit dieser deutschen Uebertragung dürften wir dem Sinne am nächsten kommen —, dass man den Gästen das ihnen Zukommende erweise (Il. 11, 779) oder dass die Menschen den Göttern opfern (Hes. W. u. T. 137), aber von Zeus verordnete Gebühr kann es auch sein für erschlagene Verwandte Blutrache zu nehmen (Hes. Sch. d. H. 22); fast noch gebräuchlicher ist in allen Perioden die negative Wendung, durch welche etwas als Ungebühr — *οὐ θέμις* — bezeichnet wird. Hieran knüpft sich nun eine leise Modification des positiven Begriffes. Indem dieser nämlich die Bedeutung des Gegentheils der Ungebühr annimmt, kann er sich ebensowohl auf das Erlaubte als auf das durch das Sittengesetz Gebotene beziehen; ausserdem wird ihm gern die Person, der etwas erlaubt oder geboten ist, im Dativ hinzugefügt, wodurch sich ihm ein Zug von Individualisirung beimischt. Aber wenn in ihm die beiden Gesichtspunkte, unter denen das Sittengesetz gefasst werden kann, zur Einheit verschmolzen sind, so konnte es doch

nicht fehlen, dass man auch jedem von ihnen seinen besonderen Ausdruck gab, und so nannte man das Gute, insofern es auf dem Willen der Götter beruht, das ‚Fromme' — *ὅσιον* —, insofern auf den Existenzbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, das ‚Gerechte' — *δίκαιον* —. Es ist wohl erklärlich, dass die bestimmtere Feststellung der religiösen Anschauungen durch die Priesterthümer und die wachsende Ausbildung der Staatseinrichtungen in der Zeit zwischen Homer und den Perserkriegen dazu beigetragen haben, dass diese beiden Worte neben dem zuerst genannten gewöhnlich wurden, jedoch ist das zweite unter ihnen sowie ein von dem ersten abgeleitetes mit ihm gleichbedeutendes Substantiv — *ὁσίη* — bereits der Odyssee nicht fremd (20, 294. 21, 312. 16, 423. 22, 412). Indessen stellt sich das sittlich Gute dem Menschen noch von einer andern Seite dar als von der, dass seine Unterlassung von den Göttern gestraft und von den Mitmenschen getadelt wird. Es hat etwas Erwärmendes und Erhebendes und erzeugt ein natürliches Wohlgefallen, und wenn wir vermöge unserer innerlicheren Geistesrichtung geneigt sind hierbei hauptsächlich an die Einwirkung auf das Gemüth zu denken, so lag den Griechen bei ihrer so kräftig entwickelten Anschauung näher den Vergleich mit dem, was das Auge wohlthätig berührt, darauf anzuwenden: daher die Vorliebe, mit der sie es als ‚das Schöne' — *τὸ καλόν* — bezeichneten. Bereits zwei Stellen der Odyssee, in denen die Formel ‚nicht schön und nicht gerecht' zum Ausdruck der Missbilligung dient (20, 294. 21, 312), liefern hiervon Beispiele; in der Folgezeit wird der Gebrauch häufiger. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Sinnspruch in epigrammatischer Form, der nach der Angabe des Aristoteles (N. Eth. 1099 a 25) und Eudemos (1, 1) die Aufschrift des Apollontempels auf Delos bildete, der aber in etwas veränderter Fassung auch in die Gnomensammlung des Theognis (255) Aufnahme gefunden hat und dessen allgemeine Geltung auch daran erkennbar ist, dass Sophokles ihn, in die Form tragischer Dialogverse umgegossen, einer der in seiner Kreusa auftretenden Personen in den Mund legte (Fr. 328). Nach diesem, der gewissermaassen als der älteste Versuch einer ethischen Synonymik betrachtet werden kann, ist das Schönste der höchste Grad des Gerechten, das Beste gesund zu sein und das Angenehmste zu erreichen, was man ersehnt (*κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν· ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν*). Man sieht, dass das Gerechte und das Schöne als wesentlich gleichbedeutend behandelt werden, dass aber jenes als die in ihrem

Umfange streng begrenzte eigentliche Bezeichnung für das sittliche Wohlverhalten, dieses als der den Grund des ihm beigelegten Werthes enthaltende weitere Begriff erscheint, während das Gute dem früher Ausgeführten gemäss sehr viel umfassender und durchaus nicht auf die sittliche Sphäre beschränkt ist. Wie sehr man sich im Laufe der Zeit gewöhnte die drei Benennungen des Gerechten, des Frommen und des Schönen ziemlich unterschiedslos auf das pflichtmässige Handeln anzuwenden, davon liefert eine Stelle des platonischen Protagoras (325 d) den sprechendsten Beweis, in welcher die Worte wiedergegeben werden, die man bei der Erziehung an die Knaben zu richten pflegte: „Dies ist gerecht und dies ungerecht, dies fromm und dies unfromm, dies schön und dies unschön, dies thue und dies thue nicht"; dem einigermaassen verwandt ist es, wenn in der Republik (7, 538 e) die Vorstellungen von dem Schönen, dem Gerechten und dem Guten als früh durch den Gesetzgeber eingeflösst erwähnt werden. Je mehr aber die Ausbildung der Tugendlehre der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit ihre besonderen Gebiete anwies, desto mehr wurde naturgemäss der Name des Schönen der in jener allgemeinen Bedeutung am meisten gebräuchliche, und dazu trug bei, dass sein Gegentheil — *τὸ αἰσχρόν* — die Begriffe des Hässlichen und des Schimpflichen in sich vereinigte, so dass in jenem der Gedanke des den Menschen Zierenden um so klarer hervortrat. Freilich hat derselbe eigentlich eine so weite Bedeutung und lässt Uebertragungen auf so Vieles zu, dass, wie der grosse Hippias zeigen kann, der Versuch seinen ganzen Inhalt durch eine Erklärung festzustellen fast nothwendig misslingen musste. Allein das that der Sicherheit der daran sich knüpfenden Empfindung keinen Abbruch; diese haftete so fest in den Gemüthern, dass selbst ein Mann, der alle sittlichen Voraussetzungen so weit von sich geworfen hat wie der Polos des platonischen Gorgias, sich der Anerkennung nicht entziehen kann, dass zwar das Unrechtleiden das grössere Uebel, aber das Unrechtthun das Hässlichere ist (474 c), einer Anerkennung, welche für Sokrates die Handhabe wird seinen Standpunkt zu widerlegen; demselben Gedankenkreise entspringt die im ersten Alkibiades (115 b) aufgeworfene Frage, ob die Tapferkeit, während sie unzweifelhaft etwas Schönes sei, auch ebenso unbedingt als etwas Gutes angesehen werden könne [31]). Ueberhaupt bieten die attischen Schriftsteller von dieser Anwendung auf das sittlich Gute, insofern es ein unabweisliches Wohlgefallen erregt, die mannigfachsten Beispiele, am allergeläufigsten aber ist sie

dem Aristoteles, und wie sehr dieser nüchterne Denker ihren ursprünglichen Sinn empfand, zeigt das Bild, dessen er sich einmal (N. Eth. 1100 b 30) von edlen Naturen bedient: „das Schöne leuchtet durch“ — διαλάμπει τὸ καλόν —. Auch stellt er es einmal (1125 a 11) mit dem keinen Nutzen Bringenden — ἄκαρπον — als beinahe gleichbedeutend zusammen, was für den Unterschied des Schönen von dem Guten — ἀγαθόν —, wie er sich im Sprachgebrauche festgesetzt hat, sehr bezeichnend ist. Dagegen charakterisirt nichts so sehr den einseitig utilitarischen Standpunkt des Sokrates der Denkwürdigkeiten Xenophon's, als dass er sowohl in dem Gespräche mit Aristippos als in dem mit Euthydemos (3, 8. 4, 6, 9) das Schöne auf das Nützliche zurückführt, und die in Platon's Republik (5, 457 b) erwähnte sprüchwörtliche Redensart, das Nützliche sei schön, das Schädliche aber hässlich, hat ihre Bedeutung lediglich an ihrer unverkennbaren Paradoxie. — Ohne auf einer ebenso tiefen nationalen Anschauung zu beruhen hat doch mit dem zuletzt betrachteten Ausdrucke der beliebte Gebrauch, von einem in der Form eines Subjektsinfinitivs hinzugesetzten Thun auszusagen, dass es ‚würdig' sei — ἄξιον —, eine gewisse Verwandtschaft. Freilich wird dadurch in vielen Fällen nur, entsprechend unserm ‚der Mühe werth', die Wichtigkeit der Handlung mit Rücksicht auf die von ihr zu erwartenden Früchte, sehr oft aber auch eine sittliche Schätzung ausgesprochen, bei welcher man am natürlichsten an eine Beziehung auf die Würde der ausführenden Person denkt; namentlich geschieht dies häufig in der negativen Wendung ‚es ist nicht würdig' [32]). Damit hängt denn auch die Gewohnheit zusammen das abgeleitete Verbum — ἀξιοῦν, für würdig erklären, — sowohl dann zu setzen, wenn jemand etwas selbst zu thun für recht hält, als dann, wenn er es als geziemend von Anderen fordert.

Unter den Adjektiven, welche eigentlich die sittliche Beschaffenheit einzelner Personen zu rühmen bestimmt sind, ist noch eines, dessen neutrale Form zuweilen in verallgemeinertem Sinne dient um das richtige Verhalten zu bezeichnen, nämlich ‚maassvoll'; man begreift dies leicht, da es vor anderen eine in dem griechischen Sinne tief wurzelnde Forderung ausspricht. Hierher gehört es, dass Aeschines einmal (1, 51) der Beschreibung einer wenigstens verhältnissmässig maassvollen Handlungsweise, die er der des Timarchos entgegensetzt, die Klausel hinzufügt „wenn etwas Derartiges maassvoll genannt werden kann“ — εἰ δή τι τῶν τοιούτων ἐστὶ μέτριον —; von viel grösserer

Bedeutung ist jedoch, was sich in dieser Hinsicht bei den Philosophen findet. In jener schon im Früheren erwähnten Partie des platonischen Staatsmannes, in welchem der absolute Werth des Maassvollen als des zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in der Mitte Stehenden im Gegensatze zu der Relativität des Mehr und Minder eindringend erörtert wird (283 b — 284 e), erscheint dasselbe fortwährend als das Höchste in sittlicher wie ästhetischer Beziehung, womit es zusammenhängt, dass ihm zuletzt das Geziemende, der rechte Zeitpunkt und das Rechte — *τὸ πρέπον, ὁ καιρός, τὸ δέον* — als theils gleichbedeutend theils ergänzend zur Seite gestellt werden, und Aristoteles erweitert einmal, wo er die einzigen Zwecke bezeichnen will, die das Erdulden von Schimpflichem rechtfertigen können, den Begriff des Schönen durch den des Maassvollen, offenbar weil er der ihm zunächst stehende ist (*τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου* N. Eth. S. 1110 a 23).

Bei Thukydides erscheint das Neutrum eines Adjektivs, welches durch ‚richtig' übersetzt werden muss und zunächst nur intellektuelle Anerkennung ausspricht — *ὀρθός* —, einmal im Singular und einmal im Plural so angewandt, dass die moralische dabei wenigstens andeutungsweise mit eingeschlossen wird (3, 56, 3. 3, 66, 4); Aehnliches geschieht vereinzelt bei Sophokles (Ant. 1195), Herodot (1, 96) und Platon (Gorg. 485 a. Gess. 4, 716 e). Obwohl dies aber einer schon wiederholt hervorgehobenen bei den Griechen beliebten Vorstellungsweise gemäss ist, so hat die Sprache es doch nicht weiter verfolgt; vielmehr ist jenes substantivirte Neutrum im Ganzen auf den Ausdruck intellektueller Anerkennung beschränkt geblieben. Hierbei mag beiläufig bemerkt werden, dass, wenn die eigentlich adjektivische Form desselben Wortes hier und da in lobendem Sinne auf Gesetze oder Verfassungen bezogen wird, immer eine bewusste Bildlichkeit zu Grunde liegt: sie ist von der ursprünglichen Bedeutung des Geraden oder Aufrechten hergenommen, und die Uebertragung berührt sich mit der des früher (S. 309) besprochenen von uns durch ‚gerade' wiedergegebenen Adjektivs — *ἰθύς* —.

Nicht ohne allen Einfluss auf die für die sittlichen Forderungen gebrauchten Ausdrucksformen ist die der attischen Periode geläufige Anschauung geblieben, dass die Richtschnur für alles Sittliche durch den Staat und seine Anforderungen an den Menschen gegeben wird. Zuweilen findet sich ‚das Gesetzmässige' — *τὸ νόμιμον* — in gleichem Sinne wie sonst das Gerechte genannt: so sagt Platon in der Republik

(5, 451 a), er halte es für ein geringeres Vergehen unvorsätzlich zum Mörder zu werden als in Bezug auf das Schöne, Gute und Gesetzmässige eine Täuschung sich zu Schulden kommen zu lassen [33]), und in den Gesetzen (9, 861 d), es würde weder gesetzmässig noch fromm — οὐ νόμιμον οὐδ' ὅσιον — sein in Betreff der Frage von der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit des Bösen seine Meinung nicht zu sagen; damit hängt zusammen, dass er an einer andern Stelle der Republik (4, 430 b) die Tapferkeit auf die richtige und gesetzmässige Meinung — δόξα ὀρθή τε καὶ νόμιμος — über das, was gefährlich und was ungefährlich ist, zurückführt.

Anfänglich gleichfalls mit Vorliebe auf das politische Gebiet bezogen, dann aber auf das allgemein sittliche Gebiet übertragen wurde ein anderer neutraler Begriff, dessen ganzen Umfang wir am besten wiedergeben, wenn wir ‚das Rechte' dafür einsetzen, obwohl die Uebersetzung durch ‚das Gesollte' oder ‚das was man soll' dem Wortsinn etwas genauer entsprechen würde — τὸ δέον oder τὰ δέοντα —. Bei Thukydides und Xenophon dient derselbe häufig zur Bezeichnung der militärischen und staatlichen Obliegenheiten, sei es dass die Anordnungen der Oberen (wie Thuk. 5, 66, 3; Xen. Denkww. 3, 9, 11. Kyrop. 2, 1, 22. 2, 4, 4. 3, 1, 28. 6, 3, 27), sei es dass die selbsterkannten aus der Sache fliessenden Nothwendigkeiten das dafür Maassgebende sind: Letzteres geschieht z. B. in dem bekannten von Aristophanes (Wo. 859) verspotteten Ausspruche des Perikles, er habe die verausgabten Staatsgelder für das Rechte aufgewandt (Plut. Per. 23), oder wenn Thukydides sagt, dass die Athener nichts Anderes für ein Fest halten als das Rechte zu thun (1, 70, 8), oder dass kühne und das Rechte erkennende Männer die Macht Athen's begründet haben (2, 43, 1), oder dass Perikles keinem Andern in der Fähigkeit das Rechte zu erkennen und auszusprechen nachsteht (2, 60, 5), nicht minder, wenn Xenophon (Hier. 11, 1) den Simonides sagen lässt, das von einem Tyrannen für den Staat Ausgegebene sei mehr für das Rechte aufgewandt als das für Privatzwecke Ausgegebene. Gern spitzt sich dies in der Weise zu, dass hauptsächlich an die durch die besonderen Umstände des Augenblicks geschaffenen Erfordernisse gedacht wird: darum behauptet Thukydides (1, 138, 3) von dem grössten Meister in der Erfassung dieser Erfordernisse, dem Themistokles, er sei stark darin gewesen das Rechte aus dem Stegreif zu thun — αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα —; von sich selbst erklärt er, dass er die in seinem Geschichtswerke als Redner auftretenden Personen so habe sprechen

lassen, wie sie seiner Meinung nach in Bezug auf die jedesmalige Lage das gerade Rechte — τὰ δέοντα μάλιστα — gesagt haben würden (1, 22, 1); den spartanischen Gesandten legt er den Ausspruch in den Mund, es sei ihre Landessitte in der Regel nur wenige Worte zu brauchen, im geeigneten Falle aber sich ausführlicher zu äussern und so das Rechte zu thun (4, 17, 2). Es springt leicht in die Augen, wie sehr diese Anwendung unter dem Einflusse jener echt griechischen Anschauung steht, nach welcher die Anpassung an den Moment und die Benutzung desselben zu den allerwichtigsten Dingen im Leben gehört; es hängt aber damit weiter zusammen, dass die Begriffe des Rechten und des rechten Moments geradezu in einander fliessen konnten. Dies findet darin seinen Ausdruck, dass durch Hinzufügung von Präpositionen zu dem abstrakten Neutrum, von dem wir handeln, Formeln mit der Bedeutung ‚zur rechten Zeit' — ἐς δέον, ἐν δέοντι — entstanden, die sowohl von planmässigen Handlungen als von zufällig eintretenden Ereignissen gebraucht werden und logisch betrachtet so aufzulösen sind, dass diese gerade dann geschehen, wenn sie vom Standpunkte des interessirten Beobachters aus eintreten sollen. Beispiele hiervon finden sich bei den attischen Dichtern sowie bei Herodot, Xenophon und Platon in grosser Zahl [34]); ein Nachahmer Platon's, der Verfasser des Dialogs über die Gerechtigkeit (375 a) verbindet sogar mit seltsamer Weitschweifigkeit diese Wendung mit der eigentlichen Bezeichnungsform des günstigen Moments — ἐν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ —; jedoch brauchen Herodot (1, 119. 1, 186) und Demosthenes (20, 41) auch die Formel ‚zum Rechten geworden sein' — ἐς δέον γεγονέναι — im Sinne dessen, was wir ‚zu Statten kommen' nennen, also für den günstigen Ausgang oder Erfolg ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf den Zeitpunkt. Hiermit ist es nahe verwandt, wenn Xenophon sich einmal (Anab. 4, 7, 7) über die Erreichung des Zweckes einer Terrainbenutzung im Kampfe ausdrückt: „gerade dies ist das Rechte“ — αὐτὸ ἂν τὸ δέον εἴη —, oder wenn er an einer andern Stelle (1, 3, 8) den Klearchos an Kyros berichten lässt, er möge guten Muthes sein, weil die Dinge ‚in das Rechte', d. h. in Ordnung kommen werden — ὡς καταστησομένων τούτων εἰς τὸ δέον —. Die im engsten Sinne ethische Wortbedeutung aber, bei welcher die unmittelbare Rücksichtnahme auf die staatlichen Forderungen sowie auf die Wahl des Moments wegfällt, tritt uns zuerst in zwei Bruchstücken des Demokritos (117. 135) entgegen und hat dann durch Sokrates und unter seinem Einflusse ihre weitere Aus-

bildung erhalten. Wie wir aus Xenophon's Denkwürdigkeiten erfahren, verlangte dieser von denen, welche das Rechte nicht kannten, dass sie es von den Kundigen lernten (1, 2, 50), erklärte nur diejenigen, die das Rechte kannten und auszusprechen wussten, für würdig geehrt zu werden (1, 2, 52), und behauptete, dass die der Trunksucht und der sinnlichen Lust Ergebenen weniger als Andere auf das Rechte Bedacht nehmen und sich von dem Unrechten fern halten (1, 2, 22), womit der weitere Satz in Uebereinstimmung steht, dass ein solchen Leidenschaften Unterworfener weder für sich selbst noch für einen Freund das Rechte thun kann (2, 6, 1); in demselben Sinne wird die Erzählung von der Disputation zwischen ihm und Aristippos von dem Schriftsteller mit der Bemerkung eingeleitet, dass er dabei nicht sowohl von dem Streben geleitet gewesen sei sich keine Blösse zu geben als von der Ueberzeugung damit das Rechte zu thun (3, 8, 1). Eine werthvolle Bestätigung für die Vorliebe, mit welcher sich Sokrates des Ausdrucks bediente, giebt die Stelle der platonischen Republik (1, 336 d), in welcher Thrasymachos von ihm keine seiner gewöhnlichen Erklärungen des Gerechten durch das Rechte oder das Nützliche oder das Zuträgliche oder das Vortheilhafte oder das Förderliche hören will und in welcher bezeichnender Weise gerade das Rechte zuerst genannt wird; fast derselben Zusammenstellung von Ausdrücken begegnen wir im Kratylos (419 a) in einem Zusammenhange, in welchem die Wortbedeutung mit spielender Etymologie untersucht wird, und auch der Verfasser des unechten Dialogs Kleitophon hat sie nachgebildet (409 c). So war die Bahn gebrochen, und es kann nicht überraschen, dass Platon auch da, wo er seinem Lehrer seine eigenen Gedanken in den Mund legt, demselben Gebrauche folgt, wie wenn er im Phädon (99 c) die die Welt zusammenhaltenden moralischen Kräfte als das Gute und Rechte — *τἀγαθὸν καὶ δέον* — zusammenfasst oder im Charmides (164 b) sagt, ein Arzt, der einen Kranken gesund mache, thue das Rechte, und wer das Rechte thue, sei sinnesgesund; ebenso braucht er zuweilen Formeln wie ‚mehr als recht' — *μᾶλλον τοῦ δέοντος* — und ähnliche (z. B. Gorg. 487 b. Theät. 150 e. Staatsm. 308 a). Der moralisirende Isokrates eignete sich diese wichtige Erweiterung der ethischen Terminologie an und sprach in der Rede über den Frieden (28) von dem Treffen des Rechten — *στοχάζεσθαι τοῦ δέοντος* — in der Verfolgung der Lebensziele, insbesondere aber nahm er die Gewohnheit an durch den Plural des Wortes in geni-

tivischen Verbindungen — τῶν δεόντων τι oder οὐδὲν τῶν δεόντων — die Gesammtheit dessen, was der Mensch thun muss, zum Zwecke der Andeutung zu bezeichnen, dass, wer hiervon nichts oder nur einen geringen Theil ausführt, hinter seiner Bestimmuug zurückbleibt (2, 15. 2, 45. 3, 25. 5, 24. 15, 276); auch in Platon's Republik (5, 469 d) findet sich einmal eine ähnliche Wendung. Ueberhaupt aber war die Tragweite, die das Aufstellen dieses Begriffes hatte, eine ausserordentlich grosse, denn es wurde damit zum ersten Male der Gedanke des Sollens rein als solcher im sprachlichen Ausdruck an die Stelle der Ableitung alles Sittlichen aus dem Willen der Götter, den Anforderungen der menschlichen Gesellschaft oder dem Wohlgefallen, das es erweckt, gesetzt, und davon konnten Betrachtung und Behandlung der ethischen Probleme unmöglich unberührt bleiben. Freilich gab die Vieldeutigkeit, welche dem Worte in Folge seiner an den Begriff des gewaltsamen Fesselns erinnernden Etymologie und seiner Geschichte anhaftete, zunächst den Sophisten zu einigen dialektischen Künsteleien Anlass, als deren Ausgangspunkt in gewissem Sinne die oben erwähnte Partie des platonischen Kratylos (418 b—419 b) angesehen werden kann und von denen wir aus den sophistischen Widerlegungen des Aristoteles (165 b 35. 177 a 23) einige Proben kennen lernen: danach hiess es, dass dasselbe sowohl Gutes als Schlechtes bezeichne und deshalb dienen könne um die Identität von Beidem zu beweisen sowie ferner dass man das, was darunter falle, zum Theil thun und zum Theil nicht thun müsse. Aber einen Blick in viel ernstere Gedankenreihen, welche sich daran knüpften, öffnet das dritte Kapitel des zweiten Buches der Topik (110 b 9—12). Hier wird auf Anlass von Regeln über die logische Behandlung allgemeiner Sätze das Rechte als Beispiel eines weiteren Begriffes erwähnt, dem als engere das Schöne — καλόν — und das Zuträgliche — συμφέρον — untergeordnet sind, womit angedeutet ist, dass durch diese beiden das Gesammtgebiet dessen umschrieben wird, was dem Menschen zu thun obliegt, das Rechte aber der einzige Ausdruck ist, der jenes Gesammtgebiet selbst zur ungetheilten Darstellung bringt; die damit gegebene Eintheilung hat auf das Denken der Folgezeit einen solchen Einfluss gewonnen, dass sie sogar in etwas erweiterter Gestalt in das Lexikon des Suidas (I, 524. 525) übergegangen ist. Die Anwendung, welche Aristoteles dem Worte da giebt, wo er sich auf ethischem Gebiete bewegt, d. h. in der nikomachischen Ethik, ist danach um so leichter verständlich. In

den einleitenden Erörterungen im ersten Kapitel des ersten Buches (1094 a 24) glaubt er die Wichtigkeit der Erkenntniss des Guten für das Leben am besten durch den Satz an das Licht zu stellen, dass wir durch sie gleich Bogenschützen, die ein Ziel zu treffen suchen, am sichersten das Rechte treffen, und im dritten Kapitel des vierten Buches (1121 b 12) fügt er der Mitte, die in seinem Systeme das sittliche Ideal bildet, das Rechte als gleichbedeutend hinzu, indem er von dem Verschwender behauptet, dass er durch richtige Leitung zu der Mitte und dem Rechten gelangen könne; auch braucht er zur Bezeichnung des Gegentheils wiederholt (1121 a 1. 1122 b 29. 1123 a 20), zum Theil in Verbindung mit synonymen Ausdrücken, die Formel ‚gegen das Rechte' — παρὰ τὸ δέον —.

Ein Particip, welches durch ‚angemessen' übersetzt werden kann, — προσῆκον — sowie die zugehörige Adverbialform findet sich bei attischen Schriftstellern nicht selten als lobende oder empfehlende Bezeichnung der einer gerade vorhandenen Lebenslage oder den Verhältnissen einer bestimmten Person entsprechenden Handlungsweise. Ein nahe verwandtes, das von demselben Verbalstamm durch Anfügung einer andern Präposition abgeleitet ist, — καθῆκον — ist von der stoischen Schule zum specifischen Ausdruck für den Begriff der Pflicht umgeprägt worden und hat von da aus auch in die nichtphilosophische Litteratur Eingang gefunden, wovon besonders Polybios Beispiele bietet. Dieses Verlassen der bei Demokritos und den Sokratikern üblichen Bezeichnungsweise kann auffallen; vielleicht findet es darin seine Erklärung, dass die letztere einen gewissen Zusammenhang mit dem Bewusstsein des Bürgers hat, indem sie ursprünglich auf das dem Gemeinwesen Geschuldete hinweist, während das von den Stoikern vorgezogene Wort vielmehr den Gedanken des dem individuellen Sein Gemässen enthält.

Wenn nach der Behauptung des Thrasymachos in der platonischen Republik (1, 336 d) Sokrates immer eine Anzahl von verwandten Ausdrücken in Bereitschaft hatte, durch die er es liebte das Gerechte zu bestimmen, so gehörten dazu neben dem Rechten mehrere andere, welche eigentlich das Nützliche bezeichnen und insofern für seinen utilitarischen Standpunkt charakteristisch sind, aber unter ihnen ragt einer hervor, der im Laufe der Zeit durch die Entwickelung der Sprache und des Denkens eine immer häufigere Beziehung auf das Ethische gewonnen hat, nämlich ‚das Zuträgliche' — τὸ συμφέρον —. Obwohl es in der älteren Prosa nicht ganz an Stellen fehlt, in denen derselbe

den Gegenstand eines rein persönlichen Interesses bezeichnet (St. d. Athen. 1, 13; Antiph. 5, 50), so ist doch das hauptsächliche Feld seiner Anwendung ursprünglich das politische. Die in dem Geschichtswerke des Thukydides auftretenden Redner sprechen sehr gern von dem, was der eigenen Partei, den Angeredeten oder den Gegnern zuträglich ist, wobei zuweilen (3, 56, 3. 5, 90. 5, 105, 4. 5, 107) ein scharfer Gegensatz zwischen dem Zuträglichen und dem Gerechten gemacht, in einzelnen Fällen (1, 42, 2. 3, 56, 7)[35]) auch der Gedanke angedeutet wird, dass für eine besonnene Betrachtung beide nicht verschieden sind; ähnlich, jedoch mit einer gewissen Hervorkehrung des militärisch Vortheilhaften, braucht Xenophon das Wort (Kyrop. 3, 2, 30. Hell. 4, 6, 13. Hipparch. 9, 1); und da die Verfolgung des Interesses des Vaterlandes in inneren wie auswärtigen Dingen für den Einzelnen Pflicht ist, so lag es nahe ihm eine Wendung auf das jedem Vaterlandsfreunde Gebotene zu geben. In diesem veredelten und vertieften Sinne begegnet es in der Rede des Demosthenes über die Krone (28. 30) und wird es in der des Aeschines gegen Ktesiphon (80. 220) mit dem rechten Zeitpunkte, dessen Wahrnehmung nicht minder wesentlich ist, verbunden, ja, der letztere Redner stellt es sogar einmal als ungefähr gleichbedeutend mit dem Gerechten zusammen um den Zweck der Gesetze zu umschreiben (1, 178). Es ist daher nur eine Zurückführung des im allgemeinen Bewusstsein Liegenden auf eine Theorie, wenn Aristoteles sowohl in der Politik (1279 a 17) als in der nikomachischen Ethik (1160 a 11—14) den Gedanken entwickelt, dass das gemeinsam Zuträgliche das Band der staatlichen Gemeinschaft bilde und in weiterer Verfolgung desselben in der Politik (1279 a 17—b 10) den Satz ausführt, dass nur diejenigen Verfassungen, welche dieses als das Ziel des staatlichen Daseins in das Auge fassen, ihren Zweck erreichen, während diejenigen, für welche das Interesse der regierenden Parteien im Vordergrunde stehe, ihn verfehlen. Seine Auffassung gipfelt in der im sechsten Kapitel des ersten Buches der Rhetorik (1362 b 28) und dem zwölften des dritten Buches der Politik (1282 b 17) gegebenen Bestimmung, wonach das der Gemeinschaft Zuträgliche das Gerechte ist, und daraus erklärt sich zugleich die in jenem Kapitel der Rhetorik mehrfach hervortretende Gleichstellung des Zuträglichen mit dem Guten, unter dem hier das Erstrebenswerthe in dem früher erörterten Sinne gemeint ist, um so vollständiger. Aber auch vom Standpunkte des individuellen Daseins aus war eine Auffassung des Zuträglichen möglich, durch welche sich dieser Begriff über die Be-

deutung des bloss äusserlich Vortheilhaften weit hinaushob. Dass diese für den Gebrauch des Wortes immer mehr bestimmend wurde, dazu trug in hohem Grade eine ethische Reflexion bei, für welche die Frage nach der sittlichen Stellung der Lust im Vordergrunde stand, denn indem dieselbe das Angenehme als das nur dem Augenblick Angehörige und darum Untergeordnete fasste, setzte sie ihm das Zuträgliche, in dessen Wesen nothwendig eine Richtung auf die dauernden Folgen liegt, als das Höhere und Werthvollere gegenüber. Der Gegensatz verdankt seine erste Formulirung wahrscheinlich dem Antisthenes, dem Stifter der kynischen Schule, dem Xenophon im Gastmahl (4, 39) die charakteristischen Worte in den Mund legt, einige unter seinen Besitzthümern seien angenehmer als es zuträglich sei — *ἥδιω τοῦ συμφέροντος* —. Dass er bald Gemeingut wurde, darauf lassen zwei Aussprüche des Isokrates schliessen, der in den Ermahnungen an Nikokles (45) diejenigen tadelt, welche sich weder an den gesundesten Speisen noch an den besten Beschäftigungen noch an den nützlichsten Erkenntnissen erfreuen, sondern deren Lust mit dem Zuträglichen durchaus in Widerspruch stehe, und in der Rede über den Vermögenstausch (221) erwähnt, wie so Manche aus Zügellosigkeit nicht bei den Erwägungen der Vernunft stehen bleiben, sondern das Zuträgliche vernachlässigend sich der Lust zuwenden. Es war Folge dieses Gegensatzes, dass sich das Zuträgliche zu einem Ausdruck für das, worauf der Mensch sein Thun zu lenken hat, von kaum schlechterem Klange als das Rechte ausbildete und dass die Anwendung dieses Ausdrucks auch nicht an das Aussprechen des Gegensatzes gebunden blieb. Bei demselben Redner, dem die zuletzt erwähnten Beispiele entnommen sind, lesen wir (8, 28) den Satz, dass Alle sich nach dem Zuträglichen sehnen, aber über die dazu führenden Wege die einen gute und das Rechte zu treffen vermögende Meinungen haben, die andern aber solche, welche das Zuträgliche so sehr wie möglich verfehlen (*οἱ μὲν γὰρ ἔχειν ἐπιεικεῖς καὶ στοχάζεσθαι τοῦ δέοντος δυναμένας, οἱ δ᾽ ὡς οἷόν τε πλεῖστον τοῦ συμφέροντος διαμαρτανούσας*), worin der Unterschied beider Begriffe fast verschwindet; an einer andern Stelle (12, 30) heisst es bei ihm, es gehöre zu den Merkmalen wahrer Erziehung, dass man einen in der Auffindung der rechten Gelegenheiten glücklichen und in den meisten Fällen das Zuträgliche zu treffen fähigen Sinn habe (*δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος*). Hierdurch wird erst die volle Tragweite der oben berührten Controverse der Philosophen, ob

das Rechte in dem Zuträglichen oder in dem Schönen bestehe, deren Aristoteles in der Topik (110b 9—12) Erwähnung thut, ganz verständlich, denn in der That sind beide nothwendige Momente des Ethischen, die sich gegenseitig ergänzen, indem bei jenem die auf die Folgen gerichtete Ueberlegung, bei diesem der unmittelbare Impuls das Entscheidende ist. Selbstverständlich behalten daneben auch andere Untersuchungen, welche den Werth dieses und der mit ihm sich berührenden Begriffe zu ermitteln bestimmt sind, ihren Spielraum, wie z. B. diejenige, welche der Stagirit am Ende des zweiten Kapitels des zweiten Buches der nikomachischen Ethik über die Richtung aller menschlichen Bestrebungen auf das Schöne, das Zuträgliche oder das Angenehme anbringt. Eher kann der tadelnde Sinn auffallen, in welchem er im zweiten Buche der Rhetorik (1389b 36; vergl. 1389a 34) die vorwiegende Tendenz der Greise auf das Zuträgliche im Gegensatze zu dem Schönen bespricht und dabei nur das diesem gänzlich untergeordnete gewöhnliche Nützliche im Auge hat, jedoch war es ihm wohl darum zu thun, hierbei jenen Kreis fest geprägter Ausdrücke nicht zu verlassen, welcher die greifbarsten Entgegensetzungen und die meisten Anknüpfungspunkte für die sonstigen Gewöhnungen des Denkens bot. Ihm selbst lag es am wenigsten fern den Gedanken des Zuträglichen mit einem tieferen Inhalt zu erfüllen, denn wenn er im ersten Buche desselben Werkes (1358b 20—29) der berathenden Beredsamkeit das Zuträgliche, der gerichtlichen das Gerechte und der epideiktischen das Schöne als ihr eigenthümliches Gebiet zuweist, so ist er durchaus nicht gewillt damit die Aufgabe der zuerst genannten Gattung gegen die der beiden übrigen herabzusetzen. Noch viel bemerkenswerther ist, dass sich bei diesem in seiner Terminologie so genauen Denker zwei Stellen finden, in welchen das Zuträgliche geradezu die Bedeutung des moralisch Guten angenommen hat. An der einen, im zweiten Buche der nikomachischen Ethik (1104a 3), sagt er bei Besprechung des eigenthümlich schwankenden Charakters der ethischen Vorschriften, in Bezug auf die Norm der Handlungen und das Zuträgliche gebe es nichts Festes (*τὰ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει*); noch wichtiger ist die andere, im dritten Buche derselben Schrift (1110b 30), in welcher er leugnet, dass bei Nichtkenntniss des Zuträglichen von Unfreiwilligkeit die Rede sein könne, indem gerade durch diese die Schlechtigkeit bedingt werde (*τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας*), also

das Wort auf den innersten Unterschied von Recht und Unrecht im menschlichen Bewusstsein bezieht. Hier liegt das vollendete Resultat jenes Processes vor uns, der es im Sprachgebrauche der Griechen allmählich zu einer der obersten Bezeichnungsformen des ethischen Zieles hat werden lassen [86]).

Wenn die attischen Dichter es lieben in Bezug auf Personen die Ausdrücke der Anerkennung zu häufen, so lassen es die Prosaiker in der Bezeichnung der entsprechenden allgemeinen Begriffe nicht ganz an Analogieen dazu fehlen. Platon spricht, um seinen Abscheu gegen eine derartige Täuschung recht stark hervortreten zu lassen, von einem Täuscher in Betreff des Schönen, Guten und Gesetzmässigen (Rep. 5, 451 a), und Xenophon lässt den Sokrates sagen, niemand fälle seine richterlichen Entscheidungen schöner oder gesetzmässiger oder würdiger oder gerechter als die Areopagiten (Denkww. 3, 5, 20).

Man wird im Allgemeinen zu erwarten geneigt sein, dass jedem Ausdrucke der sittlichen Werthschätzung ein ihm genau entgegengesetzter des Tadels gegenübersteht, jedoch entsprechen die Thatsachen dieser Erwartung nur unvollkommen. Denn die Adjektive, die darauf abzielen eine Person überhaupt oder eine bestimmte Aeusserung ihrer Sinnesart moralisch zu verwerfen, lassen sich zwar auf die gleichen Quellen der Urtheilsbildung zurückführen wie diejenigen, deren Inhalt Anerkennung ist, jedoch ohne dass eine bis in das Einzelne gehende Parallelisirung der einen mit der andern Reihe möglich wäre. Wo der Mensch dem Tadel Worte leiht, da ist sein Sinn unter der Herrschaft des sich fast immer einmischenden Affektes gewöhnlich mehr auf graduelle Abstufung als auf logisch strenge Unterscheidung gerichtet; daraus erklärt sich, dass wir hier nicht denselben Reichthum feiner Schattirungen finden wie bei den Ausdrücken des Lobes; die Abweichung vergrössert sich durch den Umstand, dass die Schlechtigkeit von den Griechen gern auf ein Motiv zurückgeführt wird, welches bei den Benennungsweisen des Guten nicht in Frage kommt.

Am vollständigsten vielleicht ist die Entsprechung zwischen dem Begriffe ‚gut' und seinem Gegentheile ‚schlecht' — κακός —, indem auch dieses sowohl auf die Abstammung als auf die Tauglichkeit für den besonderen Zweck als auf die moralische Beschaffenheit bezogen wird und in Betreff der letzteren der Gedanke an das Benehmen im Kampfe oft das Bestimmende ist. Bemerkenswerth ist indessen eine in mehreren Zusammensetzungen erkennbare Wendung des Begriffes in der Richtung, dass eine das innerste Wesen durchdringende Gehäs-

sigkeit gegen Andere angedeutet wird, also eine Wendung zu dem hin, was wir ‚böse' nennen. Darum wird die Bezeichnung des ‚Harmlosen' — ἄκακος — von diesem Adjektiv abgeleitet; darum heisst eine verleumderische Rede eine ‚böse redende' — κακόθρους —, Arglist ‚Bewandertheit im Bösen' — κακεντρέχεια — und betrügerische Mittel, die zur Schädigung eines Widerparts benutzt werden, ‚böse Werke' — κακουργίαι — oder ‚böse Künste' — κακοτεχνίαι —; daher die Beziehung des Ausdrucks ‚bösgesinnt' — κακόνους — auf die Feindseligkeit gegen Einzelne; aber auch unser ‚bösartig' finden wir im Griechischen wieder — κακοήθης —. Besondere Beachtung verdient das letztere Wort, mit dem einige Male bei Platon (Rep. 1, 348 d. 3, 401 a. b) und Isokrates (7, 47. 15, 223) nichts gemeint ist als Schlechtigkeit des Charakters überhaupt, in das aber der Sprachgebrauch des Volkes, wie ihn die Rednerbühne wiedergiebt, den Sinn einer sich dem arglosen Auge verbergenden ausgesuchten Heimtücke gelegt hat. So heissen z. B. bei Aeschines im Eingange der Rede über die Truggesandtschaft (4) die oratorischen Kunstgriffe seines Gegners, von denen er befürchtet, dass sie die Zuhörer berücken könnten, und im weiteren Verlaufe derselben (22. 40) dessen Verhalten gegen seine Mitgesandten, die er durch den Schein der Treuherzigkeit in Sicherheit wiegt um sie um so gewisser zu verderben; so nennt Demosthenes selbst den Pantänetos, weil er die Menschen bis zur Erreichung seiner Zwecke missbraucht und sie dann fallen lässt und verleumdet (37, 15), und den Meidias, weil er Anfangs den Schein angenommen hatte sich bei dem Diätetenspruche zu beruhigen und ganz zuletzt gegen einen Diäteten Beschwerde erhob, der an einem Tage, an welchem keine Klage mehr zu erwarten war, im Amtshause fehlte (21, 86); andere Stellen des Xenophon (Kyneg. 13, 16), Isokrates (15, 284), Aeschines (1, 166) und Demosthenes (18, 11), welche einzeln betrachtet nur die Bedeutung des Betrügerischen überhaupt erkennen lassen, erscheinen, wenn man sie mit den angeführten vergleicht, im Ausdrucke viel schärfer. Aber auch die Neigung von Anderen das Schlimmste vorauszusetzen, welche wir am liebsten in die deutschen Adjektive ‚boshaft' oder ‚böswillig' legen, ist der Bedeutung jenes griechischen, das wir durch ‚bösartig' übersetzen, nicht fremd, denn in diesem Sinne schreibt Aristoteles im zweiten Buche der Rhetorik (1389 b 20; vergl. 1389 a 17) die damit bezeichnete Eigenschaft den Greisen zu, und wenn wir von einer bösartigen Krankheit reden, so findet sich dies in seiner Anwendung bei den griechischen Aerzten gleichfalls wieder.

Das dem deutschen ‚tüchtig' entsprechende Adjektiv — χρηστός — hat seinen Gegensatz an einem, das wir am genauesten durch ‚werthlos' wiedergeben — φαῦλος mit der hauptsächlich von Reden gebräuchlichen Nebenform φλαῦρος [37]) —, das aber in Folge der Allgemeinheit seines Gebrauchs alle Abstufungen der Schlechtigkeit bezeichnen kann, und zwar in solchem Umfange, dass es selbst mit dem lobenden Nebensinne des Schlichten auf intellektuelle Inferiorität bezogen wird. Als Ausdruck moralischen Tadels wird es insbesondere bei Aristoteles ebensowohl wie dem Begriffe des tüchtigen auch dem des anständigen und dem des gediegenen gegenübergestellt [38]).

Das Gegentheil des Begriffes ‚gerecht' — ἄδικος — ist im Griechischen von nicht minder umfassender Anwendung als dieser selbst. Dies zeigt sich vielleicht am augenfälligsten an einer Stelle der Bakchen des Euripides (997), in welcher der Chor gerade das religionsfeindliche Treiben des Pentheus auf ungerechten Sinn — ἄδικος γνώμα — und gesetzwidrige Leidenschaft — παράνομος ὀργά — zurückführt, so dass durch die Hinzufügung des zweiten Gliedes die Tendenz der Sprache, die beiden Hauptsphären der Sittlichkeit nicht zu trennen, noch fühlbarer wird.

Ziemlich mannigfaltig sind die Ausdrücke, welche die schlechte Handlungsweise aus einer den Göttern abgewandten Denkart ableiten. ‚Gottlos' — ἄθεος —, ‚unheilig' — ἀνόσιος —, ‚unfromm' — ἀσεβής —, auch nach einem im Obigen (S. 236) bereits erörterten Sprachgebrauche ‚gottverhasst' — θεοίσεχθρος — heisst in diesem Sinne der Missethäter; aber insofern unter den Gesichtspunkten des Cultus zunächst der liturgisch Befleckte von der Gemeinschaft mit den Göttern ausgeschlossen ist, kann auch das Bild einer solchen Befleckung auf ihn angewandt und er deshalb ‚unrein' — μιαρός — genannt werden [39]). Die letztere Bezeichnungsform erinnert an die Art, in welcher wir im Deutschen von einem verfluchten reden, und das um so mehr, da sie gleichfalls eine abgeschwächte, leise scherzende Bedeutung annehmen kann: dies wird z. B. fühlbar, wenn unverständige Tadler sie dem Sokrates nach dessen eigener Darstellung in Platon's Apologie (23 c) zu Theil werden lassen oder der junge Kyros bei Xenophon (Kyrop. 1, 3, 11) seinem Aerger über den Mundschenken Sakas durch sie Luft macht, und es erklärt sich daraus, dass der leichte Gesprächston sie selbst als Mittel einer neckenden Anrede benutzt (Pl. Phädr. 236 e. Theag. 124 e. Charm. 161 b. 174 b). Hierher ist aber auch eine Reihe sich bloss durch die Endungssilben von einander unter-

scheidender Adjektive nebst dem zu ihnen gehörigen Verbum zu rechnen, welche ihrem Ursprunge nach zwar nur den Begriff des Irrenden und des Irrens zu enthalten scheinen, sich aber durch die Entwickelung der Sprache als Bezeichnungsweisen des ‚Frevelhaften' und des ‚Frevelns' festgesetzt haben, indem sie sich gewöhnlich auf Verletzungen der Götter oder sehr gewichtiger menschlicher Verhältnisse beziehen — *ἀλιτρός*, *ἀλιτήμων*, *ἀλιτήριος* und *ἀλιταίνειν* —.

Zu dem für das ältere Griechenthum so charakteristischen Begriffe des ‚rechtwinkligen' — *τετράγωνος* und dem damit verwandten des ‚geraden' — *ἰθύς* — bildet den Gegensatz der des ‚gewundenen' — *σκολιός* —, der zwar etwas enger als jene, aber wenigstens insofern ihnen durchaus analog ist, als auch er zunächst eine Zusammenfassung physischer und geistiger Eigenschaften enthält. So lässt Theognis (535. 536) den Mangel an Geradheit des Sinnes und an Geradheit der Körperhaltung zu einer einzigen Anschauung zusammenfliessen, wenn er sagt, niemals sei der Kopf eines Sklaven gerade, sondern immer gewunden, und stets habe er einen gekrümmten Nacken; selbst in dem in den Anfang der Werke und Tage des Hesiodos (7) aufgenommenen Ausspruch, Zeus mache leicht den Gewundenen gerade und ziehe den Stolzen zusammen, klingt eine ähnliche Doppelbedeutung an. Den Schriftstellern der nachklassischen Zeit waren ohne Zweifel noch mehr Beispiele aus früheren Litteraturperioden bekannt, in denen das Wort in ganz allgemein tadelndem Sinne von Personen gebraucht wurde, denn nur so erklären sich nicht bloss der Ausdruck Plutarch's (M. 551 f), Kekrops sei während des Anfanges seiner Regierung gewunden und furchtbar — *σκολιὸς καὶ φοβερός* — gewesen, und die Häufigkeit der gleichen Anwendung bei den ekklesiastischen Schriftstellern, sondern auch die Auslegung, welche Tzetzes der erwähnten Stelle der Werke und Tage giebt, bei der er an die Züchtigungen denkt, durch welche Zeus den Gewundenen bessert. Bei weitem gewöhnlicher ist in den uns erhaltenen älteren Schriftwerken die Beziehung auf solche Resultate menschlichen Handelns, in denen sich eine trügerische Gesinnung ausprägt: darum sind Ausdrücke wie ‚gewundene Richtersprüche' — *σκολιαὶ θέμιστες*, *σκολιαὶ δίκαι* — ‚gewundene Täuschungen' — *σκολιαὶ ἀπάται* —, ‚eine gewundene Rede' — *σκολιὸς λόγος* — sehr beliebt, und die officielle Staatssprache Sparta's nannte einen verkehrten Volksbeschluss schlechtweg einen gewundenen[40]. Unter den attischen Schriftstellern hat sich Platon diese Redeweise mit Vorliebe angeeignet um etwas mit Unwahrheit

Behaftetes oder überhaupt Verkehrtes zu bezeichnen. Man bemerkt ohne Weiteres, dass, wenn dies nicht der edleren Ausdrucksweise allzu fremd wäre, sich die Uebersetzung durch ‚verdreht' für sehr viele Fälle noch mehr empfehlen würde als die durch ‚gewunden', zumal da auch wir gern von Rechtsverdrehung reden und da sich der in dem griechischen Worte liegende Gegensatz gegen das Rechtwinklige gerade dadurch vollzieht, dass es immer die Vorstellung einer Missbildung weckt, wie am unverkennbarsten aus mehreren der platonischen Stellen hervorgeht[41]).

Wenn die durchgebildete nationale Anschauung Quelle und Mittelpunkt des Wohlverhaltens in die Sinnesgesundheit verlegte, so gab es zu dieser keinen grösseren Gegensatz als den Zustand dessen, der von dem ergriffen war, was man von jeher Ate genannt hat. Daher darf wohl das von diesem Begriffe abgeleitete Adjektiv, das besonders der homerischen und hesiodeischen Sprache geläufig, aber auch der des Theognis, des Herodot und mancher Späteren nicht fremd ist, — *ἀτάσθαλος* — als der älteste Ausdruck des Gegenpols zu dem sinnesgesunden betrachtet werden[42]); obgleich es kaum seltener auf Handlungen als auf Personen bezogen wird, werden wir seinem Sinne am nächsten kommen, wenn wir es durch ‚verblendet' übersetzen. Ein sehr Bemerkenswerthes an diesem Worte ist, dass Herodot es ausschliesslich auf Barbaren und deren Thun anwendet und einmal (7, 35) sogar mit ‚barbarisch' zusammenstellt. — Insofern aber die Sinnesgesundheit in der attischen Sprache eine sehr bestimmte Bedeutung von grosser Tragweite angenommen hat, ist der eigentlich begriffliche Gegensatz dazu in einem Adjektiv zu suchen, welches in einem von der Musik hergenommenen Bilde wurzelt und eigentlich ‚unharmonisch' heisst, — *πλημμελής* —. Es weist ebenso wie das davon abgeleitete Substantiv — *πλημμέλεια* — und Verbum — *πλημμελεῖν* — auf das Fehlen jenes inneren Einklangs hin, der für die Griechen in jeder Beziehung zu den obersten Forderungen gehörte, und umfasst alle Arten des Verlassens des geistig Normalen von dem unbeabsichtigten Irrthum bis zu dem schweren Frevel[43]). — Sonst lässt sich zu der Sinnesgesundheit in ihrem engeren Sinne, in welchem sie ungefähr auf den Gedanken der Besonnenheit hinauskommt, auch in dem Begriffe des ‚leidenschaftlichen' — *θερμός* — ein Gegensatz finden.

Dem ‚ordentlichen' steht zunächst ein von Homer an vielfach und namentlich auch in der attischen Sprache häufig vorkommendes Wort von starkem Klange gegenüber, das wir am richtigsten durch

‚unbändig' wiedergeben, — σχέτλιος —. Es hat verschiedene Deutungen erfahren, indem sowohl der Sinn des aushaltenden und unternehmenden als der des besessenen darin gesucht worden ist[44]), jedoch scheint es vielmehr denjenigen zu bezeichnen, den der gerade Zuschauende von seinem Thun gern zurückhalten möchte, was natürlich durchaus nicht immer einschliesst, dass ein solches Zurückhalten möglich ist. Hierdurch wird verständlich, dass in der Ilias (10, 164) Diomedes den Nestor ohne einen Anflug eigentlich moralischen Tadels so nennt, weil er trotz seines hohen Alters nicht ablassen will sich am Kampfe zu betheiligen; von Stellen attischer Schriftsteller steht vielleicht die des Aristophanes in den Fröschen (116), in welcher Herakles den Dionysos wegen seiner Absicht in den Hades hinabzusteigen so anredet, dieser am nächsten; überhaupt bildet der häufige Gebrauch in der Anrede den Ausdruck einer Stimmung, die gern hindernd zugriffe, wenn sie es vermöchte. Darin liegt zugleich der Schlüssel zu der bei den attischen Dichtern nicht seltenen Uebertragung des Wortes auf Unglückliche, welche es sogar möglich macht, dass der Sprechende es auf sich selbst anwendet, denn die griechische Sprache liebt es das freiwillige Handeln und den unfreiwilligen Zustand nicht eben scharf zu unterscheiden, und die angegebene Stimmung kann ebensowohl durch ein entsetzenerregendes Leiden als durch ein befremdendes Thun hervorgerufen werden. Im Gegensatze hierzu lieben es die Redner Athen's die schwersten Frevler und die schlimmsten Frevelthaten als die Ursache dieser Stimmung zu behandeln und ihnen darum jene Eigenschaft beizulegen. — Neben diesem fehlt es indessen nicht an einem gelinderen Ausdruck für das unmittelbare Gegentheil des ‚ordentlichen', denn sowohl in adjektivischer als in substantivischer als in verbaler Form spricht man, um eine Uebersetzung zu wählen, die den Sinn noch vollständiger deckt als die buchstäbliche durch ‚unordentlich', von einem ‚zuchtlosen', von ‚Zuchtlosigkeit' und davon, dass sich jemand zuchtlos benimmt — ἄκοσμος, ἀκοσμία, ἀκοσμεῖν —. Schon ein Vers der Ilias (2, 213) legt dem Thersites viele zuchtlose Reden bei; in der Folgezeit wird besonders häufig die Störung der militärischen Ordnung, gleichviel ob sie durch eine Niederlage oder durch Ungehorsam der Einzelnen gegen die Vorschriften der Oberen herbeigeführt ist, unter den Begriff der Zuchtlosigkeit gebracht, ebenso aber auch die Auflehnung gegen die Gesetze, die Durchbrechung der Schranken im gegenseitigen Verkehre der Geschlechter und das ungeberdige Auftreten der Volksredner; einmal

heisst es in einer bemerkenswerthen Stelle des Aeschines (1, 189), die Seelenbeschaffenheit eines liederlichen Menschen mache sich an der Zuchtlosigkeit des Benehmens — *ἀκοσμία τοῦ τρόπου* — erkennbar[45]. — Dem Sinne nach kaum davon verschieden und nur der Ableitung nach nicht ebenso deutlich ist die griechische Bezeichnung des ‚ungeberdigen' — *ἀσελγής* —, die besonders bei den attischen Rednern und bei Polybios beliebt ist.

Dem früher besprochenen Adjektiv, das wir durch ‚haltungsvoll' wiedergegeben haben, steht die negative Bezeichnung als ‚haltungslos' — *ἀσχήμων* — gegenüber, und ihre Anwendungen können ganz wohl dienen um das Bild des in jenem enthaltenen Lobes zu vervollständigen. Dass derjenige der wahrhaft Ordentliche sei, der nichts Haltungsloses thue, heisst es in dem bereits erwähnten Bruchstücke Philemon's (Fr. 5); viel Haltungsloses geht nach Euripides (Archel. Fr. 261) aus schlechter Leidenschaft hervor; nach Aristoteles (1123 a 33) werden gewisse Schwächen milde beurtheilt, weil sie weder Anderen Nachtheil bringen noch gar zu haltungslos sind; und Gelon bei Herodot (7, 160) will sich durch die verletzende Rede des Syagros nicht zur Haltungslosigkeit in seiner Erwiderung hinreissen lassen. Die Stärke des an diesen Begriff sich heftenden Tadels offenbart sich wohl am deutlichsten in seiner Verbindung mit dem des ‚abscheulichen' — *βδελυρός* — in einer Stelle des Aeschines (3, 246).

Den Gegensatz des Maassvollen bilden zunächst die Begriffe ‚übergewaltig' — *ὑπερφίαλος* — und ‚übermächtig' — *ὑπέροπλος*, deren Schwerpunkt in dem ersten Theile der Zusammensetzung liegt, jedoch sind diese ausschliesslich der älteren Poesie oder deren späten Nachbildnern eigen. Da sie somit einer Zeit angehören, in der die Freude an der strotzenden Ueberkraft dem nationalen Widerwillen gegen das Uebermaass noch vielfach das Gleichgewicht hielt, so ist der Tadel, der ihnen allerdings gewöhnlich anhaftet, doch nicht durchaus nothwendig mit ihnen verbunden, und es findet sich das erstere Adjektiv nebst dem von ihm abgeleiteten Adverb mehrmals in der Odyssee (15, 315. 21, 289. 4, 663. 16, 346. 18, 71. 21, 285), das letztere einmal bei Pindar (Pyth. 9, 14) ohne jeden Anflug eines solchen gebraucht[46]. Dagegen wendet die spätere Griechenwelt, für deren Gefühl die Verleugnung der bürgerlich menschlichen Gesittung etwas in hohem Grade Anstössiges hatte, zu ihrer Bezeichnung gern mit sehr starkem Vorwurf einen der Ausdrücke ‚thierisch' — *θηριώδης* — oder ‚roh' — *ὠμός* — an. — Allein der tiefere Begriff des sittlichen Maasses ge-

langt in den Jahrhunderten zwischen Homer und den Perserkriegen zur Reife, und er beherrscht völlig ausgebildet das Denken der attischen Periode. Dieser schliesst zuvörderst jedes Uebergreifen in die Rechtssphäre eines Anderen und mit ihm jede sein Empfinden muthwillig verletzende Handlung aus, nicht minder aber auch jede Neigung des Individuums sich einseitig auf sich zu stellen und die Meinung der Gesammtheit gering zu schätzen, mit anderen Worten, er steht mit den beiden unter einander nahe verwandten Gemüthsregungen, die die Griechen Aidos und Aischyne nannten und deren eigenthümliches Wesen im Früheren zu erörtern Gelegenheit war, in dem engsten Zusammenhange. Die Sprache hat für den gänzlichen Mangel jener und ebenso für den dieser ein besonderes Adjektiv gebildet; wir können das eine — *ἀναιδής* —, da der sonst noch genauer zutreffende Ausdruck ‚rücksichtslos' einen zu schwachen Klang hat, durch ‚frech', das andere — *ἀναίσχυντος* — etwa durch ‚schamlos' wiedergeben; beide stehen dem maassvollen auf das unverkennbarste gegenüber. Dass der feine Unterschied der zu Grunde liegenden substantivischen Begriffe auch bei ihrer Anwendung nicht selten bemerkbar bleibt, ist bereits früher (S. 181) in Anknüpfung an eine nach dieser Seite charakteristische Stelle Platon's erwähnt worden. Frech heisst in einem oft erwähnten Verse der Odyssee (11, 598) der Stein, der den Sisyphos quält, indem er aller seiner Bemühungen ihn emporzuwälzen spottet; frech nennt Pindar am Schlusse der eilften olympischen Ode den Tod, der sonst nach keiner Seite hin Schonung übt und nur ausnahmsweise vor Ganymed's Jugendblüte zurückweicht; als ein freches Gewächs herrscht in der Elektra des Sophokles (622; vergl. 607) Klytämnestra ihre Tochter an, und einen frechen Schwätzer schilt im Oedipus auf Kolonos (863) Oedipus den Kreon. Durchweg liegt hier in dem griechischen Worte die Andeutung, dass derjenige oder dasjenige, dem Schonung und Rücksicht versagt wird, auf sie ein Recht hat, und eben darum deckt die Uebersetzung durch ‚erbarmungslos', die sich namentlich in einigen homerischen Stellen als die einfachste zu bieten scheint, immerhin nicht seinen ganzen Inhalt. Hingegen tritt in dem andern Adjektiv die Gleichgültigkeit gegen das Urtheil der Welt und den öffentlichen Anstand durchweg als die Hauptsache hervor. Schamlos nennt deshalb Thukydides (2, 52, 4) die Bestattungen der Leichen von Angehörigen auf fremden Scheiterhaufen, zu denen sich die Athener zur Zeit der Pest aus Noth öfter gezwungen sahen; um nach gethanem Fange ganz schamlos verfahren zu können,

d. h. das Urtheil eines Bundesgenossen nicht scheuen zu müssen, verharren die Kerkyräer, wie ihnen die Korinthier bei dem Geschichtsschreiber (1, 37, 4) vorwerfen, in ihrer Isolirung; schamlos und abscheulich nennt der Chor der Acharner des Aristophanes (289) den Dikäopolis, weil er trotz des begangenen Vaterlandsverrathes ihn anzublicken wagt, als ob nichts vorgefallen wäre; einen besonders starken Grad dieser Eigenschaft schreibt Isokrates (8, 38) den Rednern seiner Zeit zu, welche in demselben Athem die Politik der athenischen Vorfahren preisen und ihren Mitbürgern zu einer ganz entgegengesetzten rathen. Indessen war das, was beide Begriffe trennte, immerhin nicht bedeutend genug um nicht sehr häufig völlig zurücktreten zu können, wenn bei heftigem Unwillen an einer sorgfältigen Abwägung des Ausdrucks das Interesse fehlte oder wenn der ausgesprochene Tadel nicht sehr ernsthaft gemeint war. Von dem letzteren bietet Platon's Theätet ein Beispiel, in welchem Sokrates und sein Mitunterredner sich vor die Forderung gestellt sehen das Erkennen zu erklären ohne zu wissen, was Erkenntniss sei, und der erstere dies, ohne Verschiedenes zu meinen, zuerst schamlos und dann frech nennt (196 d). Wie beides dem maassvollen gegenübersteht, wird hier vielleicht deutlicher als in solchen Stellen, in denen wirklich ein sittlicher Vorwurf beabsichtigt ist; noch mehr tritt dieser Gegensatz in einer Anwendung des Wortes schamlos hervor, die sich in der alltäglichen Redeweise ausgebildet zu haben scheint und die uns in der Litteratur zuerst bei Isokrates (17, 8) begegnet; danach läuft dasselbe ziemlich auf das hinaus, was wir ‚unverschämt' nennen. Ein sprechendes Bild des in diesem Sinne Schamlosen entwirft das neunte Kapitel von Theophrast's Charakteren. Die hier vorausgeschickte Begriffsbestimmung, wonach die Schamlosigkeit in der Verachtung der öffentlichen Meinung um eines schimpflichen Vortheils willen besteht, muss bei den nacharistotelischen Moralisten beliebt gewesen sein, denn sie kehrt auch in den aus der akademischen Schule hervorgegangenen sogenannten platonischen Definitionen (416) wieder, wozu wohl jene Gewöhnung des Alltagslebens den Anstoss gegeben hat. Freilich kann ihre Formulirung an sich genommen leicht darüber täuschen, dass ihr Schwerpunkt durchaus in ihrem ersten Theile enthalten ist, allein eine aufmerksame Betrachtung der von Theophrast zusammengestellten Züge macht es unzweifelhaft. Dieser Schamlose macht sich nichts daraus ein Darlehen von einem zu verlangen, den er vorher übervortheilt hat; er folgt, wenn er gerade selbst geschlachtet hat,

doch lieber einer fremden Einladung und benutzt sie zudem noch um mit Ostentation seinen mitgebrachten Sklaven zu füttern als dass er bei sich Gäste sieht; er presst dem Fleischhändler wohl oder übel eine Zugabe ab und weist im Bade die Dienste des Bademeisters zurück um ihn um sein Trinkgeld zu prellen; er drängt sich, wenn er Gäste von ausserhalb hat, mit ihnen in das Theater auf den für sie besorgten Platz und nöthigt diejenigen, die ihm aus Gefälligkeit etwas für seinen Hausbedarf leihen, es ihm zuzuschicken: durchweg ist das Streben nach Vortheil die Nebensache und das geflissentliche Hinwegsetzen über die Forderungen des Anstandes und der Selbstachtung das Wesentliche [47]). Indem das Wort seine umfassende Bedeutung einbüsst und sich zur Bezeichnung einer einzelnen schlechten Handlung zuspitzt, fällt auf seine ursprüngliche Bedeutung nur ein um so helleres Licht.

Demjenigen Worte, das wir durch ‚anständig' wiedergaben, — *ἐπιεικής* — steht äusserlich betrachtet ein negatives — *ἀεικής* oder *ἀεικέλιος* — gegenüber, das ihm auch insofern analog ist, als es nicht selten die Bedeutung des Unwahrscheinlichen oder Unnatürlichen hat, aber den tieferen sittlichen Beziehungen, welche der Sprachgebrauch in jenes gelegt hat, schliesst es sich nicht an. Nur einmal bei Herodot (7, 13) dient es zur Bezeichnung unziemlicher Worte; sonst drückt es vorherrschend ein ungebührliches Erleiden durch Tödtung, Entstellung oder Misshandlung aus, worin freilich immerhin die nahe Verbindung fühlbar ist, in welche die griechische Anschauung das Leiden mit dem Thun brachte. Wenn aber das Wesen dessen, dem jenes positive Adjektiv mit Recht beigelegt wird, darin besteht dass er die sittlichen Gefühle Anderer theils befriedigt theils zu ihrer Verfeinerung beiträgt, so bildet dazu der den vollen Gegensatz, der dieselben unaufhörlich verletzt, und dieser wird ‚abscheulich' — *βδελυρός* — genannt. Für eine streng logische Auffassung unterscheidet sich die hierdurch bezeichnete Eigenschaft von der durch ‚frech' wiedergegebenen dadurch, dass sie gleichmässig Alle empört, während diese zunächst nur die einzelnen Personen geschuldeten Rücksichten ausser Augen setzt, von der durch ‚schamlos' wiedergegebenen dadurch, dass bei ihr an die Möglichkeit eines Berührtwerdens durch die Missbilligung der Andern gar nicht mehr gedacht wird, aber immerhin steht sie beiden nahe, so dass es nicht überraschen kann sie mit ihnen öfter verbunden zu finden. Da sie aber einen schwereren sittlichen Vorwurf enthält als beide, so entspricht die bei Demosthe-

nes zweimal (21, 197. 22, 59) vorkommende Zusammenstellung mit ‚gottverhasst' — θεοίσεχθρος — ihrem inneren Sinne eigentlich noch mehr; eben daraus erklärt sich, dass das Wort bei Aristophanes wiederholt in affektvollen Stellen gebraucht wird und dass Aeschines es häufig auf Timarchos anwendet, denn er hat für dessen Verhalten keinen stärkeren Ausdruck[48]. Indessen ist es von der Tendenz der Sprache, gerade den heftigsten Tadel in das gedankenlos gebrauchte Schimpfwort umschlagen zu lassen und dadurch abzustumpfen, auch betroffen worden, denn es konnte in Platon's Republik einmal (1, 338 d) in halb scherzhaftem Sinne auf Sokrates bezogen werden, weil er seine Mitunterredner durch seine überlegene Dialektik ärgert. Auch ist es in der Umgangssprache zu einer stehenden Bezeichnung dessen geworden, der Andere durch absichtliche Rohheiten verletzt, und hat in dieser scharf umgrenzten, aber aus dem ursprünglichen Sinne sehr leicht sich ableitenden Bedeutung einem der Charaktertypen Theophrast's (K. 11) den Namen gegeben, dessen Träger sich unter Anderem dadurch kenntlich macht, dass er sich in Gegenwart anständiger Frauen entblösst, im Theater während allgemeiner Stille durch einen ekelhaften Ton die Aufmerksamkeit auf sich zieht oder einem, der eben einen wichtigen Process verloren hat, mit vergnügter Miene Glück wünscht. — Jedoch nicht in allen Fällen fordert das, was gegen die gute Sitte und die Gefühle der Menschen verstösst, diese zum Abscheu heraus, sondern oft reizt es, zumal wenn ein Theil Ungeschicklichkeit dabei im Spiele ist, nur ihren Hohn, und hieraus ergiebt sich noch eine andere Form des Gegensatzes zu dem, was die Griechen anständig nannten. In Platon's Gastmahl (189 b) sagt Aristophanes, er fürchte es nicht ‚Lächerliches' — γελοῖα — su sagen, denn das sei ein Vorrecht seiner Kunst, wohl aber ‚Verlachenswerthes' — καταγέλαστα —, und deutet uns damit in lehrreichem Fingerzeige an, wie empfindlich seine Volksgenossen für Alles waren, was den letzteren Namen verdiente. Aber in Folge dessen verschärfte sich der in ihm enthaltene Vorwurf, konnte in ihn die Reaktion des Spottes gegen die sittliche Schlechtigkeit ebensowohl gelegt werden wie die gegen die blosse Unbeholfenheit, und wenn es auch nicht an Stellen fehlt, in welchen jenes Adjektiv bloss zur Bezeichnung eines tölpelhaften Benehmens oder eines intellektuellen Mangels dient, so geht es doch in andern ganz in die Bedeutung dessen über, was wir durch ‚verächtlich' oder durch ‚compromittirt' ausdrücken[49]. Aeschines wirft dem Timarchos vor, dass er sich auf verlachenswerthe Weise preisge-

geben (1, 31), und dem Demosthenes, dass er sein väterliches Vermögen auf verlachenswerthe Weise vergeudet habe (3, 173); Isokrates sagt von sich selbst, dass er der verlachenswertheste Mensch wäre, wenn er die verleumderischen Beschuldigungen seines Anklägers nicht durch den nahe liegenden Hinweis auf den wirklichen Inhalt seiner Reden entkräften wollte (15, 56), und von Pasion, dass er verlachenswerth dastehen würde, wenn sein Sklave gefoltert werden und die Wahrheit aussagen sollte (17, 21); Platon lässt den Sokrates der Apologie behaupten, dass diejenigen, welche auf die Richter durch allerlei künstliche Rührungen zu wirken suchen, den athenischen Staat verlachenswerth machen (35 b), in den Gesetzen erklärt er es für ein verlachenswerthes Beginnen, wenn jemand versuchen sollte die Frauen zur Theilnahme an öffentlichen Mahlzeiten zu zwingen (6, 781 c): im Deutschen könnte man in allen diesen Fällen den Begriff des Compromittirens anwenden. Da hierbei der Eindruck auf die Welt als die Hauptsache hervorgekehrt wird, so begreift sich zugleich leicht die enge Verbindung, in welche das Wort in Xenophon's Denkwürdigkeiten zweimal (1, 7, 2. 4, 2, 29) mit den verbalen Bezeichnungen des Stehens in schlechtem Rufe — **κακοδοξεῖν** und **ἀδοξεῖν** — gebracht ist[50].

Die Zurückführung der sittlichen Beschaffenheit auf die Abstammung kann ebensowohl negativ wie positiv gewandt werden. Gegenüber der beliebten Formel ‚gut und von guten stammend' heisst jemand bei den attischen Tragikern ‚schlecht und von schlechten stammend' — **κακὸς κἀκ κακῶν** —, wenn der Redende den Tadel dadurch verschärfen will, dass er einen Schatten auf sein Geschlecht fallen lässt: der Philoktetes des Sophokles spielt durch die Wahl dieser Bezeichnung auf die Sage an, nach welcher Odysseus nicht des Laertes, sondern des Sisyphos Sohn ist (384), im König Oedipus wendet sie Oedipus im Hinblick auf die trüben Verhältnisse seiner Herkunft gegen sich selbst (1397), in der Andromache des Euripides benutzt sie Peleus um den Menelaos für das athenische Publikum auch als Spartaner herabzusetzen (590). In jener für die Anschauung des Aristophanes überaus charakteristischen Stelle der Frösche, in welcher er die schlechten Bürger den guten gegenüberstellt und bei den einen wie bei den andern Abstammung, Erziehung und sittliches Verhalten in unauflöslichen Zusammenhang bringt, bedient er sich (731), nur mit Zugrundelegung eines andern Adjektivs, der gleichen Formel — **πονηρὸς κἀκ πονηρῶν** —. — Der Bezeichnung als ‚edel' — **γενναῖος** —

steht die als ‚unedel' — ἀγεννής — gegenüber und hat mit ihr namentlich auch das gemein, dass sie neben den in ihr liegenden geistigen Beziehungen gern auf die Race der Thiere angewandt wird; dass sie ebenso wie jene von natürlicher Aufrichtigkeit von dem Gegentheile dieser Eigenschaft gebraucht wird, zeigt besonders eine Stelle der Iphigenia in Aulis des Euripides (1458); nicht ganz sicher ist, ob es neben ihr noch eine andere fast gleichklingende Form — ἀγενής — giebt, die den unmittelbaren Gegensatz von ‚adlig' — εὐγενής — bildet[51]). — Insofern aber das durch ‚edel' übersetzte Adjektiv nach dem früher Dargelegten mit Vorliebe auf die Weise dessen bezogen wird, der sich ganz so giebt wie er ist, kann als Gegensatz dazu eines betrachtet werden, bei dessen Gebrauche zunächst an unechte Münzen gedacht ist und das auch in seiner Uebertragung auf das moralische Gebiet den Widerspruch zwischen der äusseren Erscheinung und dem inneren Gehalte darstellt, — κίβδηλος —. ‚Unecht' — denn so lässt es sich im Deutschen passend wiedergeben — in diesem Sinne nennt Theognis wiederholt (117. 965) einen menschlichen Charakter, Demokritos (Fr. 122) das Verhalten des am unrechten Orte Lobenden, der Hippolytos des Euripides (616) das Geschlecht der Frauen; dass er niemals unecht, sondern immer einfach und wahrhaft (ἁπλοῦς καὶ ἀληθής) sei, verlangt Platon in den Gesetzen (5, 738 e) von einem jeden Manne; nicht selten drückt das Wort auch bei Dingen den Begriff des täuschenden aus.

Dass es zu den Eigenschaften des ‚Schönundguten' keinen schärferen Contrast geben kann als die, die dem Sklaven natürlich sind, ist bei der Besprechung jenes Ausdrucks berührt worden; darum steht ihm das Adjektiv ‚unfrei' — ἀνελεύθερος — gegenüber, dessen Sinn wir unsern Vorstellungen näher bringen, wenn wir dafür ‚unwürdig' sagen. Es entspricht der von uns schon öfter beobachteten Neigung der Griechen das Thun und das Leiden unter gleichartige Gesichtspunkte zu stellen, dass es auch von einer unwürdigen Lage gebraucht werden kann, denn die Lagerstätte des Agamemnon heisst bei Aeschylos (1494. 1518) eine unfreie; bei weitem gewöhnlicher jedoch wird es, wie zahlreiche Stellen bei Platon, Xenophon und Aristoteles zeigen, auf herabziehende Beschäftigung, kleinliche Pedanterie, Mangel an Selbstachtung und namentlich auf Gewinnsucht bezogen[52]); sein Unterscheidendes tritt uns vielleicht am meisten in der Stelle der platonischen Gesetze (12, 941 b) entgegen, welche heimliche Entwendung für ein Unfreies, Raub dagegen für ein Schamloses

erklärt. Die ethische Terminologie der peripatetischen Schule hat es nach dem Vorgange der nikomachischen Ethik (2, 7 S. 1107b 10—14. 4, 3) zur stehenden Bezeichnung für den Fehler des Geizigen gestempelt, dem Theophrast ein eigenes Kapitel seiner Charaktere gewidmet hat: es ist damit dem formell ihm entsprechenden Ausdruck des Lobes, den wir durch ‚liberal' wiedergegeben haben, — ἐλευθέριος — auch begrifflich gegenübergestellt.

Dem im Früheren durch ‚gediegen' übersetzten Worte scheinen äusserlich betrachtet zunächst die beiden Adjektive, welche ‚leichtfertig' und ‚leichtsinnig' heissen, — ῥᾳδιουργός, ῥᾴθυμος — zu entsprechen, jedoch enthalten diese keineswegs einen die ganze Persönlichkeit verurtheilenden Tadel von ähnlicher Tiefe wie es das in jenem liegende Lob ist, ja während sich die Bedeutung des ersteren unter ihnen allerdings in der späteren Gräcität etwas verschärft hat, begegnet uns das zweite in der klassischen Periode nicht selten in dem völlig vorwurfsfreien Sinne der blossen Sorglosigkeit [53]). Der wahre Gegensatz des gediegenen liegt vielmehr in einem Worte, welches wir am besten durch ‚nichtig' wiedergeben ohne damit den ganzen Umfang seiner Bedeutung zu erschöpfen, — μάταιος —. Wie sein positiver Gegenpol nicht selten den Sinn des ernsthaften hat, so kann es als Bezeichnung des scherzhaften dienen und wird auf diese Weise von Herodot (2, 173) zur Charakteristik des Königs Amasis benutzt, der sich nach Erledigung der Regierungsgeschäfte in den Nachmittagsstunden den Spielen heiterer Laune hingiebt, aber bei weitem gewöhnlicher bezieht es sich auf Dinge oder Personen, welche irgendwelche ernsthafte Aufmerksamkeit nicht verdienen, und wird so zu einem Ausdrucke der vollkommensten Nichtachtung, wie ihn vielleicht keine andere Sprache in gleicher Schärfe besitzt. Wenn man daher, wie dies bei Herodot und den attischen Tragikern häufig geschieht, von nichtigen Reden spricht, so meint man damit gewöhnlich solche, welche zwar bestimmt sind zu verletzen, aber von dem, gegen den sie gerichtet sind, als gleichgültig betrachtet werden können, weil sie an seiner Würde machtlos abprallen; beispielsweise heisst in den Schutzflehenden des Euripides (583) Theseus den thebanischen Herold die nichtigen Worte, die er gebracht, wieder mit nach Hause nehmen, und im Hippolytos (119) bittet ein Begleiter des Helden die Aphrodite zu thun als ob sie es nicht höre, wenn sein Herr Nichtiges gegen sie schwatze. In der Elektra des Sophokles (642) nimmt Klytämnestra den Schein der Gleichgültigkeit an, indem sie die Befürchtung

äussert, ihre Tochter könne nichtiges Gerede über sie in der Stadt verbreiten. Mit eigenthümlicher Ironie lässt Aeschylos den Chor des Agamemnon (1151) Kassandra's prophetischen Wahnsinn als einen nichtigen Jammer — ματαίους δύας — bezeichnen, gleich als ob ihre Worte keiner Beachtung werth wären, und beleuchtet dadurch auf das grellste den Gegensatz zwischen der inneren Klarheit der weissagenden Jungfrau und dem geistigen Dunkel, in dem ihre Umgebung sich bewegt. Der im Kynegetikos Xenophon's (12, 13) gebrauchte Ausdruck, Manche ziehen sich durch nichtige Reden Feindschaften zu, enthält eine sehr deutliche Missbilligung davon, dass man das nicht Beachtenswerthe beachtet. Fast noch gesteigert erscheint die Geringschätzung, wenn eine Frau im Vollbewusstsein weiblicher Würde das Wort nicht gegen eine Rede sondern gegen eine Handlung kehrt, die sie verletzen könnte und von der sie dennoch innerlich unberührt bleibt: so nennt Deianeira in den Trachinierinnen des Sophokles (565) die Hände des Kentauren, der sie zu berühren trachtet, nichtige, und in Aeschylos' Danaiden (820) sprechen die Chorjungfrauen von der tobenden Nichtigkeit — μάταιι πολύθροοι — der Söhne des Aegyptos, die sich ihrer gewaltsam bemächtigen wollen [54]). Durch alles dieses tritt die verurtheilende Strenge, mit welcher in den Sieben gegen Theben desselben Dichters (438) Eteokles, das Entgegengesetzteste in Einem Ausdrucke vereinigend, den nichtigen Stolz — μάταια φρονήματα — des Kapaneus erwähnt, in das rechte Licht, aber zugleich erschliesst sich von hier aus das Verständniss für diejenigen Fälle, in denen das Wort auf Personen angewandt wird. Einzelne darunter, namentlich bei Sophokles, finden ihre Erklärung in der Neigung der griechischen Sprache das, was in Wahrheit Beschaffenheit der Handlung ist, dem handelnden Subjekte als Eigenschaft beizulegen, daher z. B. der Chor der Trachinierinnen sich selbst fragt, ob er nichtig sei, d. h. ob seine Wahrnehmung auf Täuschung beruhe oder ob er wirklich ein Wehklagen im Hause höre (863), und seinen Zweifel an der Erzählung der Amme in die Anrede derselben als einer Nichtigen einkleidet (887), auch diese einen jeden einen Nichtigen nennt, der auf mehrere Tage voraus rechnet (945); der gleichen Gewohnheit folgend nennt Teiresias in Euripides' Phönissen (955) den einen Nichtigen, der sich mit der Seherkunst abgiebt, wobei der Zusammenhang mit dem Begriffe des Vergeblichen mitwirkt, der in dem zugehörigen Adverb — μάτην — liegt und ebenso dem Adjektiv, soweit es auf Dinge bezogen wird, durchaus nicht fremd

ist. Häufiger jedoch wird durch diese Ausdrucksform die Person, der das Beiwort beigelegt wird, in ihrem ganzen Sein verworfen. Es entspricht den Anschauungen der Griechen, dass dies bloss intellektuell gemeint sein und auf den höchsten Grad der Thorheit bezogen werden kann, besonders wenn jemand, wie einmal Kambyses bei Herodot (3, 65), Kreon in der Antigone des Sophokles (1339) und bedingungsweise der Hippolytos des Euripides (1012), sich dessen selbst zeiht, aber gewöhnlicher liegt darin ein starker sittlicher Tadel. Nichtige und unheilige Thiere nennt in den Schutzflehenden des Aeschylos (762) der Chor die Wölfe, mit denen die Söhne des Aegyptos verglichen werden, nichtig und ihres Bruders Kastor nicht werth erscheinen der Elektra des Euripides (1064) Klytämnestra und Helena wegen ihrer ehebrecherischen Handlungen, von einem nichtigen Genossen, der das fromme Gebet eines andern zu den Meergöttern frech verhöhnte, erzählt der Hirt in der Iphigenia in Tauris (275), in der Helena (918) verlangt die Heldin, dass Theonoe nicht auf ihren nichtigen Bruder mehr gebe als auf ihren braven Vater, weil dieser das Gastrecht gewahrt hat, jener es verletzen will. Eben daraus erklärt sich, dass im Kyklops des Euripides (662) der Chor Beschleunigung der Blendung des Polyphemos fordert, damit derselbe nicht Zeit gewinne etwas nichtiges, d. h. einen Mord, an ihm zu vollziehen, dass in den Choephoren des Aeschylos (918) Klytämnestra dem Orestes die Opferung der Iphigenia als eine Nichtigkeit seines Vaters vorhält und dass in einem Chorgesange der Eumeniden desselben Dichters (337) von nichtigen Mordthaten die Rede ist. Jedoch scheint es, als ob das Wort nur in der Sprache der Dichter eine so ernste Bedeutung angenommen hat, die in ihm liegende Verachtung in der der Prosa und des Alltagslebens von einer ähnlichen Beimischung sittlichen Unwillens frei geblieben ist; wenigstens lässt hierauf ein Ausdruck des Aristoteles in der nikomachischen Ethik (1127 b 11) schliessen, nach welchem der Prahler einem werthlosen ähnlich ist, aber mehr nichtig als schlecht erscheint (*φαύλῳ μὲν ἔοικεν, μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός*) [55]).

Das zuletzt besprochene Wort ist unter Anderem auch dadurch lehrreich, dass es einen neuen Beleg für die in einem früheren Zusammenhange erörterte Neigung der Griechen liefert, das Moralische und das Intellektuelle im Urtheil nicht aus einander zu halten. Diese hat auch noch zu einigen andern sprachlichen Gewöhnungen den Anstoss gegeben. Ein Adjektiv und zwei Substantive — *ἄβουλος*, *ἀβουλία*,

δυσβουλία —, welche ihrem eigentlichen und vorherrschenden Gebrauche nach den Mangel an Ueberlegung, beziehungsweise die Rathlosigkeit bezeichnen und Anwendungen zulassen, von denen jeder moralische Tadel ausgeschlossen ist (z. B. Eur. Hik. 321), sind namentlich bei Dichtern (Pind. Ol. 11, 41; Aesch. S. 750. 802. Ag. 1609; Soph. Ant. 1026. El. 546) mehrfach zu Ausdrucksformen entschiedener sittlicher Verurtheilung geworden. Die auf diese Weise entstandene Doppelseitigkeit ihres Sinnes vergegenwärtigt man sich am meisten, wenn man eine Stelle der sophokleischen Elektra (964), in welcher das Bestehenlassen der Nachkommenschaft Agamemnon's unter den Begriff einer dem Aegisthos nicht zuzutrauenden Unüberlegtheit gebracht wird, mit einer der als antiphonteisch überlieferten Rede gegen die Stiefmutter (23) vergleicht, in welcher die Worte ‚unüberlegt und gottlos' — *ἀβούλως τε καὶ ἀθέως* — mit einander vereinigt erscheinen; im Deutschen kann sie vielleicht am ehesten wiedergegeben werden, wenn wir ‚übelberathen' dafür einsetzen. — Eine ähnliche Bedeutungsentwickelung hat sich an einem Ausdruck von viel stärkerer Färbung vollzogen, der in adjektivischer oder eigentlich participialer Wendung ‚den der von Sinnen ist', in substantivischer den Zustand desselben bezeichnet — *ἀπονενοημένος, ἀπόνοια* — und mit dem der Sprachgebrauch mehr und mehr den Sinn der äussersten sittlichen Verworfenheit verbunden hat. Wir können den Vorstellungen, die sich daran knüpften, durch Einsetzung der deutschen Worte ‚verzweifelt' und ‚Verzweiflung' im Ungefähren nahe kommen, denn in allen Fällen hat der mit der gemeinten Eigenschaft Behaftete diejenigen Hoffnungen, Interessen und Rücksichten verloren, welche im natürlichen Laufe der Dinge den Menschen aufrecht halten, und kann nur noch von einem ausserordentlichen Ungefähr etwas für sich erwarten. Wie wir selbst ohne Vorwurf davon reden, dass jemand verzweifelt kämpft oder im Kampfe zur Verzweiflung gebracht ist, so brauchen Thukydides (1, 82, 4. 7, 67, 4. 7, 81, 5), Xenophon (Hell. 6, 4, 23. 7, 5, 12) und einmal auch Isokrates (6, 75) jene griechischen Ausdrücke ganz in dem gleichen Sinne, aber in einer der Stellen des zuerst genannten Schriftstellers (7, 67, 4) schliesst sich daran eine für das Verständniss der Bedeutung wichtige weitere Ausführung. Gylippos sagt in seiner an die Syrakusaner und deren Bundesgenossen gerichteten Rede, die Athener seien in Verzweiflung und unternehmen ihren Durchbruchsversuch nicht im Vertrauen auf ihre Vorbereitung, sondern zum Behufe einer gefahrvollen Erprobung des Schick-

sals (*τύχης ἀποκινδυνεύσει*), weil sie sich nicht schlechter befinden könnten als gegenwärtig (*ὡς τῶν γε παρόντων οὐκ ἂν πράξαντες χεῖρον*), und giebt damit eine Beschreibung des bezeichneten Zustandes, die um so zutreffender ist, weil sie auch auf diejenigen Einzelnen passt, welche in der Sprache der Redner in tadelndem Sinne Verzweifelte genannt werden. Eine Partie (32 — 34) der ersten Rede gegen Aristogeiton, welche zwar mit Unrecht den Namen des Demosthenes trägt, aber deshalb von besonderem Werthe ist, weil die das Thema der Verbrechen Aristogeiton's behandelnden Rhetoren nicht bloss ihr Thatsachenmaterial, sondern auch ihre Gedanken ohne Zweifel grösstentheils aus der verlorenen Anklagerede des Lykurgos geschöpft haben, schildert die Seelenbeschaffenheit des Verzweifelten in einer Weise, die sich hier ungesucht zur Vergleichung bietet: darin heisst es namentlich einmal (32), jeder Verzweifelte habe sich selbst und die Rettung durch vernünftige Berechnung aufgegeben und werde, wenn er ja gerettet werde, durch das Unerwartete und der Berechnung Zuwiderlaufende gerettet. Auch das ist darin beachtenswerth, dass die Verzweiflung (32) ebenso wie zu der vernünftigen Berechnung zu der Aidos in Gegensatz gestellt und (34) mit dem Gegentheile derselben (der *ἀναίδεια*) verbunden wird. Was dies bedeutet tritt noch mehr in das Licht, wenn man sich einer verwandten Aeusserung des Isokrates erinnert, der in der Rede über den Frieden (93) sagt, den Anblick solcher Leiden, wie sie das von den Spartanern bedrängte Athen wiederholt erduldet habe, könne sich nur der noch einmal wünschen, der ganz verzweifelt sei und weder an Heiligthümer noch an Eltern noch an Kinder noch an irgend etwas Anderes ausser den Zeitläuften denke, in denen er gerade lebe. Denn es gehört zum Wesen jenes Zustandes, dass mit der Verzichtleistung auf ein Gelingen im regelmässigen Wege auch die Rücksichten auf alles dasjenige schwinden, was dem Menschen sonst fromme Scheu einflösst; dies geschieht schon dann leicht, wenn er bei einer Gesammtheit als vorübergehende Folge einer ausserordentlichen Nothlage auftritt, in sehr erhöhtem Maasse aber dann, wenn er, durch die Irrgänge des Privatlebens hervorgerufen, zur dauernden Gemüthsverfassung eines Einzelnen wird: hier zerstört er alles Gefühl für die sittlichen Impulse und wird zur Quelle des vollendeten moralischen Ruins. Im Sinne eines solchen Ruins begegnen denn die Worte, die uns beschäftigen, noch mehrmals bei Demosthenes (18, 249. 19, 69. 43, 41) und Hypereides (f. Lyk. col. 5); in demselben bilden sie das Thema einer der

interessantesten Charakterschilderungen Theophrast's (K. 6), welche einen Menschen vorführt, der auf die unterste Stufe herabgesunken ist und weder vor der niedrigsten Erwerbsart noch vor dem Verbrechen noch vor dem Meineide zurückschreckt; auf dem Boden einer Gesellschaft, für welche die Achtung der Mitbürger ein so überaus wichtiger Faktor ist, erscheint dies Bild in um so grellerer Beleuchtung. Und in den Augen einer solchen Gesellschaft gehört jene Eigenschaft auch zu den Requisiten des um einer guten Mahlzeit willen jede Demüthigung hinnehmenden Schmarotzers, wie sie in einem Bruchstück des Komikers Nikolaos überaus anschaulich geschildert sind (Stob. 14, 7, V. 43). — Es ist ein Ausfluss derselben Gedankenverbindung, welche zu den beiden zuletzt betrachteten Ausdrucksweisen den Anlass gab, dass, wie es ähnlich wohl in allen Sprachen geschieht, aber in der griechischen ganz besonders begreiflich ist, für ein hohes Maass sittlicher Schlechtigkeit zuweilen (z. B. Dem. 18, 249. 50, 35) ‚Wahnsinn' — *μανία* — gesagt wird. Vermöge ganz ähnlicher Anschauungen wird auch ein Wort, welches als Bezeichnung desjenigen, der seine Hände nicht gebrauchen will oder kann, also des ‚unthätigen' oder ‚ungeschickten' in der älteren Poesie nicht selten vorkommt — *ἀπάλαμος* oder *ἀπάλαμνος* — [56]), bei Pindar (Ol. 2, 57) einmal im Sinne des sündigen auf die Seelen der Verstorbenen bezogen, welche im jenseitigen Leben Verfehlungen begehen [57]).

Bei der Verdunkelung der Grenzen des intellektuellen und moralischen Gebiets, welche die Quelle dieser sprachlichen Erscheinungen ist, wirkt die Tendenz der Griechen mit die Bedeutung des Willens im menschlichen Handeln nur wenig zu betonen; noch mehr macht sich diese darin geltend, dass sie auch in ausgedehntem Maasse den Gedanken des Unglücks mit dem der sittlichen Schlechtigkeit in Verbindung setzten. Für ihre Anschauung verknüpfte sich, zumal in der Zeit vor den Perserkriegen, das Glück und das Unglück mit seinen moralischen Ursachen, das richtige und das verkehrte Thun mit seinen Folgen und mit der theilweise schon in ihm selbst sich offenbarenden Gunst und Ungunst der Götter vielfach so unmittelbar, dass die sprachlichen Bezeichnungen für das eine und für das andere auf eine uns schwer verständliche Weise in einander flossen. Vielleicht wurde dieser in religiösen Momenten wurzelnde Grund noch durch die allen frühen Sprachperioden eigene Neigung zur Personification verstärkt. Dieselbe führt nämlich in ihrer Consequenz dazu nicht bloss das Unbelebte als belebt, sondern auch das Belebte da, wo es bloss durch

äussere Einwirkung in einen Zustand versetzt wird, als dabei mitthätig zu denken, ein Umstand, der insbesondere auch dafür die Erklärung bietet, dass die Sprache das Passivum der Verba, in dessen Begriff das blosse Betroffensein des Subjekts von einer Handlung liegt, aus dem Medium bildet, welches das Subjekt als eine Handlung selbst vollziehend und zugleich von ihr betroffen darstellt. Jener Zug zur Vermischung des menschlichen Schicksals mit dem menschlichen Thun ist uns schon im Obigen in vereinzelten Beispielen entgegengetreten. Wir lernten das für die Vorstellungswelt des älteren Griechenthums so charakteristische Substantiv Arete, welches die Begriffe der Tüchtigkeit und des Gedeihens in sich vereinigt und allmählich zum Ausdruck für die sittliche Vollkommenheit geprägt worden ist, sowie ein Adjektiv — σχέτλιος — kennen, welches das mit dem Wunsche hindernder Einwirkung gepaarte Entsetzen ebensowohl über das Leiden als über das Thun eines Andern zum Ausdruck bringt; eine damit verwandte Erscheinung ist der Uebergang des Wortes für ‚Schlechtigkeit' — κακότης — in die Bedeutung des Unglücks; die gewichtigste hierher gehörige Thatsache aber ist die gleichfalls schon früher (S. 73) berührte Gewohnheit der Griechen das Verbum, welches eigentlich ‚handeln' oder ‚machen' heisst, — πράττειν — nicht bloss im Allgemeinen in mannigfachen Verbindungen auf das zuständliche Ergehen eines Individuums zu übertragen, sondern namentlich auch statt ‚gut oder schlecht sich befinden' zu sagen ‚gut oder schlecht machen' — εὖ oder κακῶς πράττειν —. Diese Gewohnheit, zu welcher die uns geläufige Frage, was jemand mache, nur eine unvollkommene Analogie bietet, verdient um so höhere Aufmerksamkeit, da Aristoteles sie bei der Bestimmung der Glückseligkeit im ersten Buche der nikomachischen Ethik zu der Andeutung verwerthet, dass diese nicht als unthätig gedacht werden kann (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν 1095 a 19. συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα 1098 b 20), einer Andeutung, die durch das noch unverkennbarer hervortritt, was er weiterhin über das zur Glückseligkeit gehörige Lebensgefühl als ein nothwendig thätiges sagt (πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει 1099 a 3)[58]. Alle diese Momente muss man gegenwärtig haben um die vielfache Vermischung der Begriffe des unglücklichen und des schlechten in der griechischen Sprache ganz zu verstehen. Das am meisten charakteristische Beispiel bietet das Adjektiv, welches ursprünglich ‚feige' bedeutet, — δειλός —. In Folge der dem Heldenzeitalter natürlichen

Betrachtungsweise, für welche die Tapferkeit die wichtigste aller Tugenden ist und der Gedanke des guten sich von dem des tapfern nicht ablösen lässt, hat sich dasselbe allem Anschein nach früh zu dem erweitert, als was es in manchen erhaltenen Dichterstellen (z. B. Od. 8, 351; Hes. W. u. T. 713; Theogn. 307; Skol. b. Athen. 15, 695 c) erscheint, zu einer Bezeichnungsweise des sittlich schlechten überhaupt, und im ferneren Verlaufe der dadurch angebahnten Entwickelung hat es die Bedeutung ‚unglücklich' angenommen, die bereits bei Homer sehr häufig ist und für die die attische Periode eine erweiterte Nebenform — *δείλαιος* — ausgebildet hat. Eine ähnliche Bewandtniss hat es auch mit dem oben besprochenen Worte für ‚ungeschickt' — *ἀπάλαμνος* —, welches nicht bloss, wie erwähnt wurde, in den Begriff des sündhaften, sondern auch, wahrscheinlich durch Vermittelung des letzteren, in den des unheilvollen übergeht [59]. Viel weniger fremdartig berührt uns der umgekehrte Process, durch den Worte, deren eigentliche Bedeutung die des unglücklichen ist, im Sinne des sittlich schlechten angewandt werden, denn dieser wiederholt sich in allen Sprachen und erklärt sich im Allgemeinen aus dem humanen Zuge die Schärfe des Tadels durch Einmischung des Mitleids zu mildern, allein im Griechischen ist er vorzugsweise häufig und steht augenscheinlich mit den eben erörterten nationalen Anschauungen im engen Zusammenhange. Wie gern die attischen Tragiker sowohl Adjektive als Verba solcher Art — *ἄνολβος, δύστηνος, τλήμων, δυστυχεῖν, μοχθεῖν* — auf die angegebene Weise brauchen (z. B. Soph. Ai. 1156. Ant. 1026. El. 121. 275. O. K. 800; Eur. Androm. 680), ist oft beobachtet worden [60]; ein sehr bemerkenswerthes Beispiel einer entsprechenden Uebertragung — *οἰζυρός* — bietet ein Vers des Theognis (65); bei den prosaischen Schriftstellern, insbesondere bei den Rednern, bei denen sich ähnliche substantivische, adjektivische und verbale Ausdrücke — *βαρυδαιμονία, κακοδαιμονία, ἀτυχής, κακοδαιμονεῖν* — ebenso mehrfach finden (Xen. Denkww. 2, 3, 19; Lys. 4, 9; Dem. 2, 20. 3, 21. 8, 16), verbindet sich damit leicht die Andeutung eines intellektuellen Mangels. Aber charakteristischer als dies ist, dass dasjenige Wort, welches geradezu zur gewöhnlichsten Bezeichnung des sittlich schlechten geworden ist, — *πονηρός* — ebenso wie ein anderes ihm durchaus verwandtes, das hauptsächlich Platon und Aristoteles lieben, — *μοχθηρός* — ursprünglich die Bedeutung des mühevollen oder kummervollen, also des unglücklichen hat, von uns daher am passendsten durch ‚elend' übersetzt wird. Und zwar

hat sich bei jenem das Gefühl für den eigentlichen Sinn in dieser Anwendung nicht einmal völlig verloren. Das zeigt ein von Aristoteles (N. Eth. 1113 b 14) angeführtes Sprüchwort, in dem der Doppelsinn des Wortes zu der Behauptung benutzt ist, dass niemand freiwillig elend, d. h. schlecht sei (οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ), nicht minder aber auch eine merkwürdige Stelle der Rede des Demosthenes gegen Kallikles (30), in welcher der Sprecher nicht sowohl tadelnd als entschuldigend die Meinung äussert, sein Gegner sei, indem er gegen ihn processire, ‚ganz elend und von einer Krankheit zerrüttet' — πονηρότατος καὶ διεφθαρμένος ὑπὸ νόσου —. Und wie tief die den angegebenen Ausdrucksformen zu Grunde liegende Vorstellungsweise in den Gemüthern haftete, das lehrt recht deutlich eine Umbiegung, welche Herodot mit einer überlieferten Redewendung vorgenommen hat. Ein Satz, den die einen dem Sokrates, die andern wohl mit grösserem Rechte dem Solon zuschrieben (Plut. M. 106 b; Val. Max. 7, 2, ext. 2), lautete dahin, dass, wenn alle Menschen das auf ihnen lastende Unglück auf einen Platz zusammenbrächten, zuletzt doch ein jeder lieber das seinige wieder mit sich nehmen als das eines andern dafür eintauschen würde. Ihn hat der Geschichtsschreiber auf sittliche Verfehlungen übertragen; er wendet ihn nämlich auf die Argeier an, welche durch ihre Unterhandlungen mit den Persern Hellas verrathen hatten, um anzudeuten, dass diese nicht schuldiger seien als sehr viele andere Völkerschaften (7, 152).

So gut wie es die Griechen, wenn sie sittliche Anerkennung aussprechen, lieben zwei Adjektive zu verbinden und gewissermaassen das eine durch das andere zu vervollständigen, so thun sie dies in fast noch ausgedehnterem Maasse da, wo sie tadeln, indem hier auch der meistentheils hinzutretende Affekt eine gewisse Fülle des Ausdrucks begünstigt. ‚Werthlos und elend', ‚abscheulich und schamlos', ‚bösartig und elend', ‚übelberathen und gottlos', solchen und ähnlichen Zusammenstellungen begegnen wir in der klassischen Zeit sehr oft, und Polybios geht, wie bereits in unserer litterargeschichtlichen Einleitung anzudeuten Gelegenheit war, in der Häufung derartiger Bezeichnungen noch viel weiter. Diese sprachliche Thatsache giebt, wie man wohl sagen kann, dem aufmerksamen Beobachter einen Fingerzeig dafür, dass es nicht ohne Bedenken ist, wenn ein Mensch über einen andern Menschen eine unbedingte Anerkennung ausdrückt, noch viel misslicher aber, wenn er über ihn als Ganzes ein verwerfendes Urtheil fällt. Jeder Gesichtspunkt, den die sittliche Betrachtung

wählen kann, ist mit Einseitigkeit behaftet, aus dem Gefühle hiervon geht das Streben nach Ergänzung und Erweiterung hervor, zugleich wirkt die Leidenschaft trübend ein. Wohl aber ist der Mensch im Stande die einzelne tadelnswerthe Handlung des andern zu beurtheilen, ja, er ist dazu berufen, insofern er dadurch an der Bildung des als moralischen Faktors unentbehrlichen Gesammturtheils mitarbeitet, und auch dies spiegelt sich in den Erscheinungen der griechischen Sprache auf das schönste ab. Nicht freilich als ob dann, wenn ohne Rücksichtnahme auf die besonderen Umstände eines bestimmten Falles nur überhaupt von dem Gegentheile dessen die Rede ist, was als pflichtmässig gefordert dasteht, die Bezeichnungsformen sich mannigfaltig gliederten. Hier begnügt man sich vielmehr meistentheils mit der Hinzufügung der Verneinungspartikel zu den Ausdrücken des sittlich Richtigen und spricht von dem, was ‚nicht Gebühr', ‚nicht heilig', ‚nicht würdig' — *οὐ θέμις, οὐχ ὅσιον*[61]), *οὐκ ἄξιον* — u. s. w. ist; einzig dem Schönen stellt sich an dem Hässlichen oder Schimpflichen — *αἰσχρόν* —, welches die Anschauung des in den Augen Anderer Verunzierenden weckt[62]), ein Gegenpol von selbständiger Bedeutung gegenüber und dient eben dadurch um jenen Begriff selbst noch mehr aufzuhellen. Aber wo es gilt eine einzelne in ihrer Entstehungsweise und ihren Motiven genau erkennbare verkehrte Handlung zum Gegenstande des Urtheils zu machen, da hat das Griechische eine Reihe von Abstufungen, durch welche das geringere oder grössere Maass der nach der Absicht des Redenden ihrem Urheber zuzurechnenden Schuld zur Darstellung gebracht wird. Nicht selten waltet das Interesse diese überhaupt verschwinden oder doch im Ausdruck völlig zurücktreten zu lassen: in diesem Falle lag es um so näher die That ein ‚Missgeschick' — *συμφορά* — zu nennen, da jene Vorstellungsreihe, nach welcher auch der keineswegs schuldlose Sünder als ein unglücklicher dasteht, tief in den Gemüthern haftete und sich in der Sprache mannigfach ausprägte. Sehr erklärlich ist, dass der Thäter selbst gern so redet, wenn er das Mitleid Anderer für sich in Anspruch nimmt. So spricht z. B. in Xenophon's Kyropädie (6, 1, 37) Araspas, den die Liebe zu der schönen Pantheia überwältigt und den nur ihre Festigkeit von dem Aeussersten zurückgehalten hatte, davon, wie das Gerücht von seinem Missgeschick sich verbreitet hat und seine Feinde darüber Schadenfreude empfanden, seine Freunde aber für ihn den Zorn des Kyros fürchteten. Im Trapezitikos des Isokrates (18) erzählt der Sprecher, wie Pasion, der sich nach Ver-

eitelung seiner Winkelzüge der Gefahr der Entdeckung ausgesetzt sah, ihn unter Thränen gebeten habe ihm zu verzeihen und ‚sein Missgeschick bedecken zu helfen' — *συγκρύψαι τὴν συμφοράν* —, damit es nicht an den Tag komme, dass er sich an anvertrautem Gelde so schwer vergangen habe, womit offenbar die von Pasion selbst gebrauchten Worte ziemlich genau wiedergegeben sind. Demosthenes erinnert in der Rede gegen Timokrates (52) die Richter daran, wie der Gesetzgeber Vorkehrungen dagegen getroffen habe, dass die rechtmässig Verurtheilten die Gutmüthigkeit der Athener missbrauchten, indem sie ‚das Bitten und Flehen auf Grund ihres Missgeschicks' — *τὸ δεῖσθαι καὶ μετὰ συμφορᾶς ἱκετεύειν* — dazu zum Anlass nahmen: auch hier ist das Anschliessen an die Ausdrucksweise jener Schuldigen unverkennbar. In der Rede über seine Rückkehr (7) deutet Andokides die Umstände, welche seine Verbannung herbeigeführt hatten, leise an; unter ihnen nennt er die Macht derer, die ihn überredeten ‚in ein solches Missgeschick des Sinnes zu gerathen' — *ἐλθεῖν εἰς τοιαύτην συμφορὰν τῶν φρενῶν* —, und steigert durch den Zusatz noch das in der Bezeichnung liegende entschuldigende Moment. Aus dem gleichen Interesse bedient sich Periander bei Herodot (3, 52), wo er in dem Gespräche mit seinem Sohne die Tödtung der Melissa berührt, des Wortes. Dasselbe ist übrigens auch dann nicht minder an seinem Platze, wenn missbilligend erwähnt wird, dass jemand ohne dazu das Recht zu haben Anderen ihre Vergehungen vorgeworfen hat, wie dies nach dem Berichte des Andokides in der eben angeführten Rede (5) dessen Gegner, nach dem des Demothenes (22, 62) Androtion that, denn es liegt in der Bezeichnung eine passende Correktur der unberufenen Tadler. Auch in der Rede gegen Aristokrates (70) wählt sie Demosthenes zu dem Zwecke, die mildere Beurtheilung einer möglichen strengeren entgegenzusetzen, wenn er den Urhebern des alten attischen Gesetzes, welches den Mördern den vollen Rechtsschutz gewährt, nachrühmt, dass sie nicht das Unglück verfolgten, sondern, ‚so weit es auf gute Weise geschehen konnte, menschlich das Missgeschick erleichterten' — *ἀνθρωπίνως ἐπεκούφισαν, εἰς ὅσον εἶχε καλῶς, τὰς συμφοράς* —. Ebenso heisst in Pindar's siebenter olympischer Ode (77) das Erschlagen des Likymnios von Seiten des Tlepolemos ein Missgeschick, weil es der Tendenz des Dichters entspricht es als ein Glied in einer Kette von zufälligen Uebereilungen erscheinen zu lassen, die in der sagenhaften Geschichte von Rhodos vorgekommen und hinterher zum Segen ausgeschlagen waren. Eine bemerkenswer-

the Anwendung giebt Platon im neunten und eilften Buche der Gesetze (854 d. 873 a. 934 b) dem Ausdruck. Unter dem Einflusse der Theorie nämlich, nach welcher jede Ungerechtigkeit etwas Unfreiwilliges ist, braucht er es für jede Art von Vergehungen und darunter gerade für die schwersten wie Tempelraub und Elternmord; eine verwandte Anschauung leiht der Verfasser des Agesilaos seinem Helden, der nach ihm es für ein grösseres Missgeschick gehalten haben soll wissentlich als unwissentlich das Gute zu vernachlässigen (11, 9). — Wenn das Interesse des Redenden nicht dahin geht die Verschuldung gänzlich in den Schatten zu stellen, wohl aber dahin ein mildes Urtheil über sie zu veranlassen, so bedient er sich des Ausdrucks ‚Verfehlung' — *ἁμάρτημα* —, beziehungsweise des zugehörigen Verbum — *ἁμαρτάνειν* —. Ueberall wo von dem gemeinsamen Loose aller Menschen zu fehlen die Rede ist, ist diese Bezeichnungsweise die fast unmittelbar gebotene, weil die allgemeine Erfahrung den Einzelnen, der dem Loose seines Geschlechts erliegt, einigermaassen, aber nicht völlig entlastet: so erscheint sie im Munde des Teiresias in der Antigone des Sophokles (1024), der an jenen Erfahrungssatz die Bemerkung knüpft, derjenige sei nicht verloren, der seinen Fehler hinterher einsehe und gut zu machen suche, so bei Andokides in der Rede über seine Rückkehr (5. 6), wo er den gleichen Satz zu seiner eigenen Entschuldigung benutzt, so in dem Ausspruche des Isäos (1, 13), wo wir im Zorne handeln, seien wir alle geneigt zu fehlen. In einer Scene einer Komödie des Philippides (Fr. 27) gestand ein Jüngling ein gefehlt zu haben, wurde aber von seinem Vater dahin bedeutet, dass dieser Begriff gar nicht mehr zutreffe und vielmehr der der Hybris Anwendung finden müsse, wenn man einen Schwachen misshandle. Das Wort umfasst gewissermaassen das Grenzgebiet, auf welchem sich dasjenige, was dem Menschen durchaus zugerechnet werden kann, mit demjenigen, was es billiger Weise nicht kann, berührt, und daraus erklärt sich, dass man von freiwilligen und von unfreiwilligen Verfehlungen spricht, denn mit Hülfe dieser Begriffe sucht das natürliche Gefühl die an sich schwer zu ziehende Trennungslinie zu bestimmen: die letzteren haben, wie Antiphon (5, 92) und mit einer etwas abweichenden Fassung desselben Gedankens Demosthenes (24, 49) sagt, Anspruch auf Verzeihung, die ersteren dagegen nicht. — Gilt es einen Verstoss gegen die Bedingungen der menschlichen Gesellschaft einfach bei seinem Namen zu nennen, so wählt man die Benennung ‚Unrecht' — *ἀδίκημα* —, wie es z. B. Demosthe-

nes da thut, wo er in der Rede gegen Aristokrates (26) im Anschlusse an die Absicht des Gesetzgebers eine kühl juristische Auffassung der Dinge fordert, welche die noch unbewiesene Beschuldigung von der festgestellten Schuld streng unterscheidet; beherrscht zugleich ein erzürnendes Moment die Stimmung, so spricht man mit einem Ausdruck, der in vielen Fällen zugleich eine betrügerische Absicht andeutet und nicht selten in technischem Sinne auf eine Gattung besonders schlimmer Verbrechen bezogen wird, von einer ‚Missethat' — **κακούργημα** —; die Stärke der an seinen Gebrauch sich knüpfenden Empfindung wird vielleicht am meisten aus einer Stelle in Antiphon's Rede über den Mord des Herodes (10) deutlich. — Aber schwerer als alles dieses wiegt es, wenn man von einer Handlung sagt, sie sei eine ‚Verletzung der Frömmigkeit' — **ἀσέβημα** —, und wir können die Grösse des darin enthaltenen Vorwurfs nur dadurch einigermaassen wiedergeben, dass wir von einem ‚Frevel' reden. Es wird damit angedeutet, dass es die allerheiligsten Pflichten sind, gegen welche die That verstösst, hiervon aber den Maassstab des Urtheils herzunehmen lag den Griechen näher als hinsichtlich des Grades der bei dem Handelnden erkennbaren Willensverkehrtheit noch weitere Abstufungen zu machen. Wie der Klang des Wortes sich von dem der früher erwähnten abhebt, zeigt die Aeusserung des Demosthenes (21, 104), Meidias habe durch seine Versuche ihn in eine Mordklage zu verwickeln ‚einen die Gesammtheit betreffenden Frevel, nicht bloss ein Unrecht' — **κοινὸν ἀσέβημα, οὐκ ἀδίκημα μόνον** — begangen, nicht minder auch die des Antiphon (5, 91), es sei der Heiligkeit mehr entsprechend ungerecht freizusprechen als ungerecht zu verurtheilen, denn ‚jenes sei bloss eine Verfehlung, dieses aber auch ein Frevel' — **τὸ μὲν γὰρ μόνον ἁμάρτημά ἐστι, τὸ δὲ ἕτερον καὶ ἀσέβημα** —.

Ueberhaupt beleuchten manche Sätze Antiphon's, der wie kein anderer Redner nach genauer Abwägung der Wortbedeutungen strebte, das Verhältniss der verschiedenen Bezeichnungen der moralischen Verirrung zu einander sehr scharf; hier und da liegt in ihnen freilich auch eine Art von schulmässiger Zuspitzung, welche über die im Volksbewusstsein lebenden Unterscheidungen hinauszugehen scheint. Für die Geschichte der sprachlichen Entwickelung ist die Thatsache von eigenthümlichem Interesse, dass er das Wort, welches im Obigen durch ‚Missgeschick' übersetzt wurde, noch nie so wie es seine Nachfolger häufig thun auf das moralische Gebiet überträgt, sondern statt dessen ein anderes ihm eigentlich gleichbedeutendes — **ἀτυχία** — an-

wendet, ja, in einer seiner Tetralogieen (*Γ*, *γ*, 4) stellt er beide einander so gegenüber, dass er jenes auf den Zustand des Erschlagenen, dieses auf den des Todtschlägers bezieht (*ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀτυχία τοῦ πατάξαντος, ἡ δὲ συμφορὰ τοῦ παθόντος*). An einer andern Stelle (*Γ*, *β*, 6) benutzt er das letztere Wort um den Uebergang des Sinnes, das an der Ausdrucksweise haftende Schwanken zwischen der Leugnung und der Anerkennung der Schuld zur vollen Anschauung zu bringen, er sagt nämlich, der Verstorbene sei, ‚wenn er durch ein Unglück umgekommen sei, es durch sein eigenes Unglück, denn er sei dadurch unglücklich gewesen, dass er zuerst geschlagen habe' — *εἰ ἀτυχίᾳ τέθνηκε, τῇ ἑαυτοῦ ἀτυχίᾳ κέχρηται, ἠτύχησε γὰρ ἄρξας τῆς πληγῆς* —. Und zweimal in den Tetralogieen lässt er gewissermaassen eine Stufenfolge der hierher gehörigen Begriffe an dem Auge des Lesers vorübergleiten. Das eine Mal (*A*, *γ*, 1) bestimmt er als in dem von dem Angeklagten begangenen Unrecht bestehend das Unglück, welches derselbe seiner Missethat als Schild vorhält um seine Unreinheit zu bedecken (*ἡ ἀτυχία ἀδικεῖται ὑπ' αὐτοῦ, ἣν προϊστάμενος τῆς κακουργίας ἀφανίσαι τὴν αὑτοῦ μιαρίαν ζητεῖ*), das andere Mal (*B*, *γ*, 8) leugnet er, dass ‚das Unglück der Verfehlung' — *ἡ ἀτυχία τῆς ἁμαρτίας* — ein Grund der Freisprechung sein dürfe, weil, wenn dieses Unglück ohne göttliche Einwirkung eintrete, es als Verfehlung dem Fehlenden von Rechtswegen zum Missgeschick ausschlage (*εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ μηδεμιᾶς ἐπιμελείας τοῦ θεοῦ ἡ ἀτυχία γίγνεται, ἁμάρτημα οὖσα τῷ ἁμαρτόντι συμφορὰ δικαία γενέσθαι ἐστίν*): mit dem letzteren Ausdruck meint er hier ganz wie auch im Eingange der Rede über den Choreuten bloss die Verurtheilung nebst ihren Folgen, ohne dass eine Andeutung des moralischen Zustandes dabei mit einfliesst. Uebrigens ist die Bedeutung, welche solche Abstufungen für die Zwecke der gerichtlichen Beredsamkeit haben können, auch den eigentlichen Theoretikern selbstverständlich nicht entgangen, daher denn namentlich Aristoteles im ersten Buche der Rhetorik (1374 b 4—10) hervorhebt, wie wesentlich es unter Umständen für den Redner sei von dem Unterschiede der Begriffe Unrecht, Verfehlung und Missgeschick den gehörigen Gebrauch zu machen.

Anmerkungen.

EINLEITUNG.

1) Dass dies der Fall sei, ist am weitgehendsten von Benjamin Constant, de la religion t. III, p. 409—433, behauptet worden.

2) Auf die delphische Priesterschaft wurden die Sprüche von Antisthenes (Diog. L. 1, 40), Aristoteles (Clem. Alex. Stromm. 1, 14, 60. 61; Stob. 21, 26) und Klearchos (Stob. 21, 12. 26), auf Chilon oder einen andern der sieben Weisen von Platon (Protag. 343 b. Charm. 164 d), Demetrios von Phaleron (Stob. 3, 79), Chamäleon (Clem. Al. a. a. O.), Palladas (Anthol. Pal. 7, 683), Diodor (9, 9), Pausanias (10, 24, 1), Plinius (h. n. 7, 119) und Anderen zurückgeführt, und wie heftig darüber gestritten wurde, zeigt das von Diogenes Laertius a. a. O., Clemens Alexandrinus a. a. O. und Porphyrios bei Stobäos 21, 26 Mitgetheilte. Vergl. im Uebrigen über diese Sprüche und die der sieben Weisen überhaupt F. Schultz im Philologus Bd. 24, S. 194 fgg.; O. Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands, Sorau 1864; Bohren de septem sapientibus, Bonnae 1867. Was die im Text erwähnten abstrakten Substantiva betrifft, so finden sie sich besonders zahlreich in den von Stobäos 3, 79 dem Thales und Bias zugeschriebenen Sprüchen; vor Allem ist hier der dem letzteren in den Mund gelegte Begriff καλοκαγαθία dem Zeitalter der sieben Weisen nothwendig fremd.

3) Dass die Menschen sich nach pythagoreischen Begriffen als ein Besitzthum der Götter betrachten sollen, ergiebt sich aus Platon's Phädon 62 b; dass der Mensch nach ihnen ein Abbild der Gottheit (εἰκὼν πρὸς θεόν) zu sein bestimmt ist, wird von Themistios, or. 15, 192 b, und Clemens Alexandrinus, Stromm. 5, 5, 29, erwähnt und findet seine Bestätigung in den allem Anschein nach mit Recht dem Stifter der Schule beigelegten Aussprüchen, die Menschen seien dann den Göttern ähnlich, wenn sie die Wahrheit reden (Stob. Anthol. 11, 25), und die Menschen werden dann am besten, wenn sie zu den Göttern gehen (Plut. M. 169 e. 413 b; Phot. bibl. 439 a 8; Cic. de legg. 2, 11, 26; Sen. epist. 94, § 42). Am bekanntesten ist die pythagoreische Lebensregel dem Gotte zu folgen und der damit in Zusammenhang stehende Satz, dass dem Gotte ähnlich zu werden das Ziel sei — τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ — (Iambl. v. Pyth. 137; Stob. ecl. eth. 2, 6, 3); vergl. über die sprüchwörtliche Geltung jener und ihre Benutzung durch andere Philosophen Wyttenbach ad Plut. de s. n v. 550 d; Zeller, die Philosophie der Griechen, dritte Aufl., Th. 1, S. 395. 396; s. auch unten Buch 1 Kap. 2 (S. 167) und Buch 2 Kap. 1.

4) Pyth. 4, 32. Nem. 9, 22. Pyth. 4, 293.

5) Ol. 11, 86. Pyth. 4, 120. Pyth. 8, 56.

6) Vergl. Jessen in Mützell's Ztschrft. f. d. Gymnw. Jg. 6, S. 748 fgg.

7) Die Bacchen können hier nicht mit angeführt werden, weil in ihnen nur die Zauberkraft des Dionysos das entscheidende Motiv bildet, von einer wirklichen Verfehlung des Pentheus und der Töchter des Kadmos aber um so weni-

ger die Rede sein kann, als gerade nach athenischen Begriffen der Widerstand gegen einen neuen und fremden Cultus durchaus berechtigt ist. Die entgegenstehende Auffassung E. Pfander's, die Tragik des Euripides, I., Bern 1868, kann allerdings an einigen Stellen des Stückes eine Stütze zu finden scheinen, berücksichtigt aber die Weise, in welcher der Dichter die mythischen Hergänge sonst zu behandeln pflegt, zu wenig.

8) Dies geschieht Tro. 723. Ras. Her. 168. Herakl. 468. Androm. 519. Hek. 1138. Eine Bemängelung der Forderung der Blutrache findet sich auch Or. 288.

9) Vergl. in Betreff der Echtheit der Mehrzahl der demokriteischen Fragmente Lortzing, über die ethischen Fragmente Demokrit's, Berlin 1873.

10) Auf diese sehr charakteristische Seite von Xenophon's Anschauung hat Strümpell, Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles S. 487—489, mit grossem Recht aufmerksam gemacht.

11) S. dieselbe bei Val. Rose, Aristoteles pseudepigraphus S. 647—654.

12) In Betreff der schwierigen Frage nach dem Ursprunge der drei streitigen Bücher scheint Al. Grant, the Ethics of Aristotle vol. I, p. 11—43, mit seinem vorsichtigen Urtheil der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Was Rassow, Forschungen über die nikomachische Ethik S. 49—51, dagegen einwendet, lässt Grant's Hauptargument, die Analogie zwischen einigen Ausführungen jener Bücher und Buch 2, Kap. 11 der eudemischen Ethik, zu sehr ausser Acht.

13) Vergl. Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte von J. Bernays, Berlin 1866.

14) Vergl. O. Keller in: Jahrbb. f. cl. Philol. Suppltbd. 4, S. 309—412; Babrii fabulae ex recensione Alfr. Eberhard p. III. IV; de Babrii choliambis scr. Car. Deutschmann, Aquis Matt. 1879.

15) Worte von J. Bernays im Rheinischen Museum Jg. 7, S. 92.

16) Vergl. in Betreff des ersteren Punktes Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea Th. 2, S. 24, in Betreff des letzteren Heylbut, de Theophrasti libris περὶ φιλίας S. 28—36.

17) Vergl. H. Diels, Doxographi graeci S. 65.

18) Vergl. Ritschl, Opuscula philologica I, 576—580.

19) Vergl. über das Anthologion des Orion (s. Stobaei Floril. recogn. Meineke IV, 249 fgg.) Ritschl, Opuscc. philol. I, 562, über die ursprüngliche Beschaffenheit des Werkes des Stobäos C. Wachsmuth, commentatio de Stobaei eclogis, Gott. 1871.

20) Vergl. über die Gnomologien des Maximus Confessor und des Antonius Ritschl, Opuscc. philol. I, 731. 835; R. Dressler in: Jahrbb. f. cl. Philol. Suppltbd. 5, S. 307—350; C. Wachsmuth, comm. de Stob. eclogis S. 20—29; über das laurentianische C. Wachsmuth, commentatio I. II de florilegio q. d. Joannis Damasceni Laurentiano, Gott. 1871, über einige andere Ritschl, Opuscc. philol. I, 560—581; Dressler a. a. O. S. 336—342; Westermann, Florilegii Lipsiensis specimen, Lips. 1864.

21) Vergl. O. Bernhardt, quaestiones Stobenses, Bonnae 1861; H. Diels im Rhein. Mus. 30, 172 fgg.

ERSTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

1) Vergl. Nägelsbach, homerische Theologie, 2te Aufl., S. 345—350.

2) Vergl. Lilié in Jahn's Archiv f. Philol. u. Päd. Bd. 16, S. 326—328.

3) Vergl. Schömann, des Aeschylos gefesselter Prometheus S. 98; Stallbaum ad Plat. Phileb. 12 c.

4) S. den näheren Nachweis bei Nägelsbach, nachhomerische Theologie S. 138. 139, und Weiteres bei Krische, die theologischen Lehren der griechischen

Denker S. 221. Sehr bemerkenswerth ist, dass die auch bei den Prosaikern ziemlich beliebte Formel θεῶν τις sich wohl am häufigsten bei Sophokles findet, vergl. Elmsley zu Eur. Med. 241; dass eine ihr ganz ähnliche (ἀθανάτων τις) vereinzelt (Od. 23, 63) schon bei Homer vorkommt, darauf wurde oben S. 50 hingewiesen.

5) Ueber die zuerst besprochene engere Bedeutung der Tyche vergl. die inhaltreichen Auseinandersetzungen von Lehrs, populäre Aufsätze aus dem Alterthum, 2te Aufl., S. 175—184, und von Welcker, griechische Götterlehre Bd. 2, S. 799—804, hinsichtlich des häufigen Vorkommens der weiteren sei auf die zahlreichen Beispiele bei Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 153—156 verwiesen. Wie beide einander berühren können, zeigt vielleicht am meisten der Vers des Agathon (Fr. 6): τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην, in dem der Gedanke des Gelingens neben dem des begünstigenden Glückes leicht erkennbar ist; übrigens scheint darin auch der Begriff στέργειν, nach der Analogie des Ausdrucks στέργω τὴν τύχην bei Demosthenes 55, 30 zu schliessen, mit einer gewissen Doppelseitigkeit behaftet zu sein.

6) Dass die überlieferte Lesart τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς unanfechtbar ist, hat Vahlen nachgewiesen, Sitzungsberr. d. philos.-hist. Cl. d. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. 72, S. 42 fgg.

7) S. Comicae dictionis index comp. H. Jacobi I, 225. II, 1081—1083.

8) Die Consequenz dieser eigenthümlichen Doppelseitigkeit spricht mit grosser Schärfe der im Florilegium Monacense Nr. 108 erhaltene Satz eines leider unbekannten Komikers aus: Εἰ μὲν θεοὶ σθένουσιν, οὐκ ἔστιν τύχη, Εἰ δ' οὐ σθένουσιν, οὐδέν ἐστιν ἡ τύχη.

9) Viele Beispiele beider Arten der Erwähnung der Tyche sind von Markhauser, der Geschichtsschreiber Polybius S. 114—119, zusammengestellt.

10) Unger (Sitzungsberr. der philos.-philol. Cl. d. k. bair. Akad. d. Wiss. 1878, Bd. 1, S. 431—435; Rhein. Mus. Bd. 34, S. 104. 105) hat versucht die verschieden gefärbten Ausdrücke, in denen Diodor in der Erzählung der Diadochengeschichte von Schicksal und Weltleitung redet, auf eine Verschiedenheit der Ansichten seiner Quellenschriftsteller, des Hieronymos von Kardia, des Diyllos und des Duris von Samos zurückzuführen und als Kriterium für die Ermittelung der Partieen zu benutzen, in denen er dem einen oder dem andern derselben gefolgt ist, jedoch erscheint dies Angesichts der ganz ähnlich schwankenden Terminologie, die sich einerseits bei Isokrates und Demosthenes andrerseits bei Polybios findet, sehr unsicher. Anderes Einschlägige bietet die Schrift von F. Rösiger, die Bedeutung der Tyche bei den späteren griechischen Historikern, namentlich bei Demetrios von Phaleron, Konstanz 1880.

11) Zu der Behauptung des Demokritos steht diejenige, welche Herodot (7, 10 δ) dem Perser Artabanos in den Mund legt, in einem vielleicht beabsichtigten Gegensatze, obwohl sie in Betreff des Werthes, den sie der verständigen Ueberlegung beimisst, mit ihr übereinstimmt.

12) Hinsichtlich der Bedeutung, welche die Tyche im Glauben und im Cultus der nachklassischen Zeit hatte, sei hier namentlich auf Welcker's griegische Götterlehre Bd. 2, S. 804—810 verwiesen, wo insbesondere auch auf die wichtige Stelle des Plinius h. n. 2, 7, 22 aufmerksam gemacht ist.

13) Vergl. Welcker, griech. Götterl. 1, 699. 701.

14) S. Anm. 21.

15) Im Gegensatze zu dieser hellenischen Auffassungsweise kennt die von Herodot 2, 111 wiedergegebene ägyptische Tempellegende Blindheit als einzige Strafe des Uebermuthes des Pheros gegen den Nil.

16) Vergl. hinsichtlich der im Bisherigen angeführten mythischen Beispiele Ed. Tournier, Némésis et la jalousie des Dieux, Paris 1863, p. 70. 71.

17) Ueber das Nähere in Bezug auf den hierbei zu Grunde liegenden Gebrauch vergl. Hemsterhuys zu Lukian's Todtengesprächen Kap. 1 und namentlich E. Lübbert in: Annali dell' Instituto di corrisp. archeol. vol. 37, p. 88—90.

18) Ein einigermaassen verwandter Gedanke liegt auch der babrianischen Fabel von dem unter die Kraniche gerathenen Storche (13) zu Grunde, jedoch

handelt es sich bei dieser mehr um das Urtheil der Menschen als um die Strafgerechtigkeit der Götter.

19) S. die Anführungen bei Plutarch M. 549 d; Sextus Empiricus adv. mathemm. 1, 287; Oracc. Sib. 8, 14; Origenes c. Celsum 8, 40. Vergl. Paroemiogrr. gr. I, 444.

20) Vergl. über die gesammte Vorstellung Valckenaer zu Eur. Hippol. 831; Nitzsch, die Sagenpoesie der Griechen S. 514 fgg.; Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 34 fgg.; v. Limburg-Brouwer, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs t. VIII, p. 90—93.

21) Zu untrennbarer Einheit verwachsen erscheinen die Begriffe des Glücklichen und des Tugendhaften in dem Adjektiv θεοφιλής an Stellen wie Pl. Rep. 10, 612 e. Gess. 11, 931 e. Phil. 39 e. 40 b; Isokr. 4, 29. Der Begriff des Glücklichen tritt darin etwas stärker hervor z. B. Aesch. Fr. 340, 3; Isokr. 12, 125 oder mit Hinzufügung eines zweiten ihn besonders ausdrückenden Adjektivs Pl. Gess. 3, 690 c; Isokr. 9, 70, der Begriff des Tugendhaften z. B. Pl. Rep. 6, 501 c. 8, 560 c. Alk. I 134 d oder mit Hinzufügung eines zweiten ihn besonders ausdrückenden Adjektivs Isokr. 9, 43. 15, 322.

22) Vergl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 210, und über die Bedeutung der Besetzung der Aemter durch das Loos im Allgemeinen Lugebil in: Jahrbb. f. cl. Philol. Suppltbd. 5, S. 669 fgg.

23) Vergl. Symbola philologorum Bonnensium S. 237.

24) Vergl. über die verschiedenen Gestaltungen der Sage Dissen in Böckh's Ausgabe des Pindar II, 2, 426.

25) Sollte vielleicht bei den räthselhaften Worten des Perikles bei Thukydides 2, 44, 1 eine sprüchwörtliche Redensart der Form zu Grunde liegen, dass diejenigen glücklich seien, οἷς ἐνευδαιμονῆσαί τε ὁ βίος ὁμοίως καὶ ἐλλυπηθῆναι ξυνεμετρήθη, und der Geschichtsschreiber für die besonderen Zwecke des Zusammenhanges das ἐλλυπηθῆναι mit ἐντελευτῆσαι vertauscht haben? In diesem Falle würde es als hervorragende Glückseligkeit bezeichnet worden sein, wenn das Freudige und das Schmerzliche im Leben eines Menschen sich gegenseitig die Wage halten.

26) Dies geschieht auf der den Tod des Meleager darstellenden Vase der Sammlung Santangelo zu Neapel, auf welcher die durch Namensbeischrift als Φθόνος bezeichnete Figur nicht wohl anders gedeutet werden kann; vergl. über dieselbe Kekulé, Strenna festosa offerta al Signore Gugl. Henzen, Roma 1867; Heydemann, die Vasensammlungen des Museo Nazionale zu Neapel S. 629—631; G. Körte, über Personificationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei S. 67. 68. Eher kann zweifelhaft sein, ob mit dem von Pollux 4, 142 als ἔκσκευον πρόσωπον erwähnten Phthonos, auf welchen O. Jahn, Arch. Ztg. 1867, S. 36, aufmerksam macht, der Neid der Götter oder der der Menschen gemeint ist.

27) So erklärt ohne Zweifel richtig Heimsoeth, die Wiederherstellung der Dramen des Aeschylos S. 432.

28) Vergl. über den Neid der Götter im Allgemeinen Tafel, dilucidationes Pindaricae I, 324; Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 46—54; Lehrs, popul. Aufss. a. d. Alterth. S. 33—68.

29) Vergl. Nägelsbach, nachhom. Theol. 213; Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 146 fgg.

30) S. das Weitere über den Fluch des Buzyges Buch 2, Kap. 6.

31) Auch der unechte Heliasteneid in der Rede des Demosthenes gegen Timokrates (149—151) beweist für die Allgemeinheit der Aufnahme einer solchen Formel.

32) Die Erzählung findet sich mit mannigfachen Verschiedenheiten in den Details bei Xenophon, Hell. 6, 4, 7; Diodor 15, 54; Plutarch, Pelop. 20; Pausanias 9, 13, 3; Pseudoplutarch, amat. narr. 773 b—774 d. Ueber die Abweichung der an der letztgenannten Stelle gegebenen Version von der im Leben des Pelopidas vergl. Volkmann, Leben und Schriften des Plutarch von Chäronea 1, 127—129.

33) Vergl. in Betreff alles dessen, was den Fluch betrifft, Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 159—177.

34) Die bei Diogenes von Laerte (1, 86) berichtete Aufforderung der Bias an die mit ihm fahrenden Frevler, sie möchten nicht beten, damit die Götter nicht auf ihre Anwesenheit auf dem Schiffe aufmerksam würden, darf zwar nicht sehr ernsthaft genommen werden, wird doch aber auch nur dadurch recht verständlich, dass die im Text geschilderten Anschauungen so häufig waren.

35) Vergl. über diese Sagen auch Nitzsch, erklärende Anmerkungén zu Homer's Odyssee Bd. 3, S. 312—334. Ueber die Vorstellung von den Inseln der Seligen s. Welcker, gr. Götterl. 1, 820—822.

36) Dass Fr. 97 (bei Clem. Alex. Stromm. 4, 26, 169) wirklich von Pindar herrühre, erscheint trotz der Vertheidigung Welcker's, gr. Götterl. 1, 742 (vergl. auch Bergk, poett. lyr. gr. ed. IV, vol. I, p. 427), schwer glaublich, denn wenn auch der Gedanke eines Aufenthalts der Seelen im Aether dem Dichter nicht abgesprochen zu werden braucht, so erregt doch der Ausdruck μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις mit Recht Anstoss.

37) Vergl. über die Entwickelung der Lehre von der Seelenwanderung Lobeck, Aglaophamus 2, 795—806; Zeller, die Philosophie der Griechen, dritte Aufl., Bd. 1, S. 55—60. 388—392. 654—656. Bd. 2, Abth. 1, S. 691—713.

38) Vergl. Heyne zu Vergil (ed. IV) vol. II, p. 1024; v. Limburg-Brouwer, hist. de la civil. mor. et rel. des Grecs t. VIII, p. 153; H. u. St. in Pauly's Realencyclopädie Bd. 1 (2te Aufl.), S. 201. 202.

39) S. über das bei Plinius erwähnte Gemälde des Nikophanes Brunn, Geschichte der griechischen Künstler Bd. 2, S. 155, und über einige erhaltene Darstellungen des Gegenstandes, namentlich Mus. Pioclem. IV, 36, Welcker, die Composition der polygnotischen Gemälde S. 52. 53. Uebrigens deutete ein Witzbold, der den wahren Sinn der Allegorie nicht verstand oder nicht verstehen wollte, den Oknos auf einen fleissigen Mann, dessen Frau das von ihm Erworbene sogleich immer wieder vergeudete, und seltsamer Weise eignete sich Pausanias dessen Meinung an. Vergl. auch Erasmi Adagia (Hanoviae 1517) S. 327. 730.

40) Das hier mitgetheilte Fragment aus einer Komödie wird von Meineke, fragmm. comm. gr. II, 1148, den Tagenisten des Aristophanes zugeschrieben, denen das unmittelbar vorhergehende angehört, von Dindorf, poett. scen. gr. IV, 218, wohl mit grösserem Recht einem Werke eines Dichters der neueren Komödie; übrigens enthält es gleichfalls eine Anspielung auf das Zechen der Verstorbenen. Sollte es etwa von Menander herrühren und von Photios im Lexikon bei seiner Anführung (μακαρίτας, τοὺς τεθνηκότας· οὕτως Μένανδρος, vergl. Meineke, fragmm. comm. gr. IV, 310) gemeint sein?

41) Vergl. darüber auch Ruhnken zu Timaei Lexicon vocum Platonicarum S. 59.

42) Isokrates (4, 157) erwähnt zwar neben den Barbaren nur die Mörder als Ausgeschlossene, aber die ausführliche Parodie der Verkündigungsformel der Hierophanten und Daduchen, welche Aristophanes in den Fröschen 353—371 giebt, gestattet keinen Zweifel daran, dass in jener Formel noch mehrere andere Kategorieen genannt wurden. Vergl. Lobeck, Aglaoph. 1, 15 fgg., und K. F. Hermann, gottesd. Altth. §. 55, 13.

43) In der späteren Gräcität ist es sogar gebräuchlich geworden das blosse Verbum μεταλλάσσειν ohne Hinzufügung von τὸν βίον oder statt desselben auch μεθίστασθαι für sterben zu brauchen, wodurch die Analogie mit καταστροφή noch deutlicher wird; s. Plut. M. 1104c. Vergl. Bastii epistola critica S. 110. app. S. 38.

44) Vielfaches sonstiges Material über die Unterweltsvorstellungen der Griechen findet man in Welcker's griechischer Götterlehre Bd. 2, S. 511—532, bei v. Limburg-Brouwer t. VIII, p. 121—191 und bei Lehrs, popul. Aufss. a. d. Altth. S. 301—362. Im Text konnte nur das für unsern Zweck Wesentliche herausgehoben werden.

45) Μεγαλᾶν δ' ἀρετᾶν Δρόσῳ μαλθακᾷ Ῥανθεισᾶν Κώμων ὑπὸ χεύμασιν Ἀκούοντί τοι χθονίᾳ φρενί κτλ. Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 304. 317.

46) S. Plat. Menex. 248 b; Isokr. 9, 2. 14, 61. 19, 42; Lyk. 136; Dem. 19, 66. 20, 87; auch der im Text erwähnte Ausdruck der Megara im rasenden Herakles V. 490 ist damit einigermaassen verwandt, und noch Polybios bedient sich der Formel in Bezug auf Aratos, 8, 14, 8. Cicero ahmt sie nach, wenn er Phil. IX, 6, 13 schreibt: *Mihi autem gratior illi videtur, si qui est sensus in morte, aenea statua futura.*

47) Aristoteles deutet dies selbst durch die Worte τὸ μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι . . . ταῖς δόξαις ἐναντίον S. 1101 a 24 an.

48) „Der Verstorbene erscheint jetzt mitten unter seinen Verwandten und Freunden. Er tritt besonders in solchen Handlungen des täglichen Lebens uns vor Augen, bei welchen die ganze Familie sich zu vereinigen pflegte und seine Abwesenheit gerade deshalb am schmerzlichsten vermisst wurde. Unter allen diesen gemeinschaftlichen Handlungen des täglichen Lebens der alten Griechen nun war besonders das gemeinschaftliche Familienmahl diejenige, welche unter den heiteren Griechen als einer der wesentlichsten Bestandtheile eines heiteren Lebens angesehen wurde. Es vereinigte sich hier die ganze Familie in trauter Gemeinschaft. Alle Glieder derselben, Kinder, Diener, selbst die Hausthiere, das Lieblingspferd, der Hund, die Schlange, umgaben den in der Mitte halbliegenden Hausvater und die neben ihm sitzende Hausfrau." Pervanoglu, das Familienmahl auf altgriechischen Grabsteinen, Lpzg 1872, S. 6. Vergl. auch O. Jahn in: Berr. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. 1851, S. 175 fgg.

49) Vergl. die bei F. W. Val. Schmidt, die Schauspiele Calderon's S. 385, angeführte Litteratur und Welcker's griechische Götterlehre 3, 267.

50) Vergl. Schmalfeld, einige Bemerkungen zum zweiten Oedipus des Sophokles, Eisleben 1861, S. 23.

51) Vergl. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae S. 158; Ukert in: Abhandll. d. philol.-hist. Cl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 1, S. 172—204; Welcker, gr. Götterl. 3, 237—294.

52) S. Anm. 40.

53) Vergl. Anm. 32.

54) Vergl. über den Zorn der Verstorbenen namentlich Welcker, gr. Götterl. 3, 78, und die dort angeführten Kunstwerke; s. ausserdem Lobeck, Aglaoph. 1, 302. 637; Nitzsch, erkl. Anmm. zu Hom. Od. Bd. 3, S. 166.

55) Vergl. die zahlreichen Beispiele solcher mythischen Entsühnungen bei Lobeck, Aglaoph. 2, 968. 969, und in Betreff der Aethiopis Welcker, epischer Cyclus Bd. 2, S. 521.

56) Vergl. in Betreff des Ixion (s. Aesch. Eum. 441 und Pherekydes bei Schol. Pind. Pyth. 2, 39) Welcker, die äschylische Trilogie Prometheus S. 548 und gr. Götterl. 2, 199, in Betreff des Apollon O. Müller, Prolegomena zu einer wissensch. Mythol. S. 157 fgg., und Welcker, gr. Götterl. 2, 376 fgg. Eine Variante der kretischen Tradition setzte an die Stelle des Drachen Python einen von Apollon getödteten Räuber (s. Paus. 10, 6, 3).

57) S. Dem. 20, 158. Eine detaillirte Vergleichung zwischen den von Platon mitgetheilten Vorschriften und dem, was in Athen in Betreff der Mordsachen Rechtens war, hat K. F. Hermann angestellt, disputatio de vestigiis institutorum, imprimis Atticorum, per Platonis de legibus libros indagandis, Marb. 1836, p. 46—58. Die eigenthümlichsten in Athen entstandenen Bestimmungen waren vielleicht diejenigen, nach denen die vor dem Tode noch ausgesprochene Verzeihung des Ermordeten jede nachträgliche Verfolgung ausschloss, also, wie dies nothwendig erklärt werden muss, die Unreinheit aufhob, und im Falle unfreiwilligen Todtschlages die Verwandten das Recht hatten dem Thäter zu vergeben, worüber Buch 2, Kap. 3 das Nähere beizubringen sein wird. Sehr bemerkenswerth sind auch die mehrfach bei den Rednern vorkommenden Andeutungen (Antiph. 5, 48; Lyk. 65; Dem. 47, 70), dass unter Umständen die Ermordung eines fremden Sklaven nach altattischem Gesetze ebenso behandelt werden konnte wie die eines Freien; vermuthlich geschah dies besonders in dem von Platon 9, 872 c erwähnten Falle, dass jemand auf diese Weise einen unbequemen Zeugen bei Seite zu schaffen suchte.

58) Nach der Anspielung in Aristophanes' Rittern 876 — 880 zu schliessen scheint sich Kleon dieser Bestimmung einmal als Waffe gegen einen politischen Gegner bedient zu haben; auch liegt es nahe dabei an die S. 274 erwähnte Warnung des Komikers Apollodoros (Fr. 13) zu erinnern.

59) Ein ähnlicher Gedanke scheint auch der Behauptung des Herakles im rasenden Herakles des Euripides V. 1258 fgg. zu Grunde zu liegen, dass Amphitryon die Ehe mit Alkmene als προστρόπαιος eingegangen sei und sie dadurch von vornherein zu einer unglücklichen gemacht habe. Oder ist damit gemeint, dass die Tödtung des Elektryon in seinem Falle eine vollständige Entsühnung nicht zuliess?

60) Auf einige verwandte Erscheinungen macht Lobeck, Aglaoph. 1, 632. 633, aufmerksam. Wie verschiedenartig sich übrigens je nach Lokal und Cultus die Reinheitsforderungen gestalten konnten, darein gewährt das bei Athenäos 10, 422 d erwähnte Verbot einen Tempel der Rhea zu betreten, wenn man Zwiebeln gegessen hatte, einen Einblick.

61) S. Schleiermacher im Museum der Alterthumswissenschaft 1, 431 und J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 190—192.

62) Am engsten scheint sich der Formulirung des Xenophanes Philolaos angeschlossen zu haben, dafern das Fragment bei Philo de mundi opificio p. 23 A echt ist.

63) Vergl. Philodemos περὶ εὐσεβείας Fr. 21 und andere Stellen bei Zeller, Philos. d. Grr. Th. 2, Abth. 1, S. 281.

64) Vergl. Verf. Quaestiones Epicharmeae S. 36; Gött. gel. Anz. 1865, S. 943 —952.

65) Vergl. über das häufige Vorkommen dieser Gestalt des Hermes Welcker, gr. Götterl. 2, 460—467.

66) S. Clemens Alex. Protr. 6, 71; Theodoret. cur. gr. affect. 1, 75. Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 281.

67) Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 237. 261. 361. 369.

68) Vergl. Verf. Pindar's L. u. D. S. 359.

69) Vergl. über diesen Begriff Brunn, Geschichte der griechischen Künstler Bd. 1, S. 197 fgg.

70) Die hauptsächlichen hierher gehörigen Stellen sind Ion 384—391. 425—428. 436—451. 885. R. Her. 339—347. Tro. 845.

71) Φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται, Worte, welche von den Schriftstellern der späteren Jahrhunderte mit Vorliebe angeführt werden, vergl. Wyttenbach, annotatio in Eunapium p. 102.

72) Zahlreiche andere Stellen, in welchen sich eine erhabene Auffassung göttlichen Wesens ausspricht, sind von Zeller, Philos. der Grr. 2, 1, 788 zusammengestellt.

73) Der Versuch von A. Krohn, Sokrates und Xenophon S. 1—21. 46—60, die Unechtheit der beiden in Rede stehenden Kapitel zu beweisen beruht auf der, wie im Text gezeigt ist, irrthümlichen Voraussetzung, dass man im Zeitalter des Sokrates ein eigentlicher Naturphilosoph sein musste um von der Zweckmässigkeit der Welt zu reden und ihr eine religiöse Anwendung zu geben; auch scheint dem Verfasser dieses Versuches entgangen zu sein, mit wie schwankenden Ausdrücken man damals ganz allgemein das Subjekt der Weltleitung bezeichnete. Mit der von ihm sehr stark betonten Wiederkehr der bei Xenophon ausgeführten Gedanken in der Schrift des Aristoteles über die Theile der Thiere hat es aller Wahrscheinlichkeit nach eine ähnliche Bewandtniss wie mit der Art, in welcher dieser Philosoph bei seiner Behandlung der Ehe den Oekonomikos Xenophon's benutzt hat. Im Wesentlichen hat wohl Krische, die theologischen Lehren der griechischen Denker S. 204—233, das Richtige getroffen, wenn auch vielleicht die Ueberarbeitung der beiden Kapitel noch etwas weiter gegangen ist als er annahm. Dass das Alterthum beide Stellen als xenophonteisch betrachtete, geht aus Philodemos περὶ εὐσεβείας Fr. 20; Cicero de n. d. 1, 12, 31. 2, 6, 18; Diogenes Laertius 2, 45 hervor. Uebrigens hat Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 91 mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Andeutungen der in ihnen

durchgeführten teleologischen Auffassung auch noch in zwei andern Stellen Xenophon's, Denkww. 2, 3, 18. περὶ ἱππικῆς 5, 6, vorkommen. — Ueber das Verhältniss der religiösen Ansichten der Griechen zur teleologischen Geschichtsauffassung wird im ersten Kapitel des zweiten Buches das Erforderliche zu bemerken sein.

74) Auch Euripides scheint in den Bacchen V. 392 ausdrücklich gegen sie Widerspruch einlegen zu wollen.

75) S. hinsichtlich dieser Bleitäfelchen C. Wachsmuth im Rheinischen Museum 18, 560—574. Die in Kindos gefundenen sind herausgegeben von Newton, a history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae S. 719—745.

76) Diese Auffassung der Sage ergiebt sich augenscheinlich aus der Anwendung, die Penelope davon in jenem Zusammenhange macht; über die aus den Scholien erkennbare Veränderung, die sie in nachhomerischer Zeit erfahren hat, s. oben S. 71.

77) Die Bedeutung des Unheils überhaupt ist deutlich Aesch. S. g. Th. 574; Soph. Trach. 895; Eur. Phön. 1029; auf unheilbringende Personen wird das Wort übertragen Aesch. Ag. 749; Soph. El. 1080; Eur. Or. 264. 1390. Tro. 457. (In der Stelle Eur. Med. 1260 sind Sinn und Lesart zweifelhaft.) Im Uebrigen ist in Betreff der Bedeutung der Erinyen zu verweisen auf Prusinowski, de Erinyum religione apud Graecos, Berl. 1844; Rosenberg, die Erinyen, Berl. 1873; Nägelsbach, hom. Theol. 262—266; Welcker, gr. Götterl. 1, 698—700. 3, 75—81. Ein Eingehen auf die Etymologie des Wortes wird man an dieser Stelle nicht erwarten.

78) Vergl. hierüber Ukert in: Abhandll. d. philol.-hist. Cl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 1, S. 147—161 und C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berl. 1860, S. 34—36.

ZWEITES KAPITEL.

1) Vergl. über die auf die Entstehung des Menschengeschlechts bezüglichen Vorstellungen Welcker, gr. Götterl. 1, 181—183. 777—787.

2) Dahin gehören Wendungen wie αἴσιμα εἰδέναι, ἤπια εἰδέναι, ἀθεμίστια εἰδέναι, ὀλοφώϊα εἰδέναι u. s. w.; vergl. über dieselben Baumeister in: Ztschft. f. d. Gymnasialwesen Jg. 34, S. 418. 419.

3) Die in dieser Beziehung vielleicht am meisten charakteristische Stelle ist Thuk. 3, 82, 2, in welcher die besseren γνῶμαι, die unter ruhigen Verhältnissen herrschen, den wilden Leidenschaften — ὀργαί — der Kriegszeiten gegenübergestellt werden. Ueber die Sache überhaupt vergl. Classen's Einleitung zu Thukydides S. LX.

4) Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 46.

5) Im Hippolytos legt allerdings der seltsam herbeigezogene Gedanke die Vermuthung einer späteren Einschaltung durch einen Schauspieler nahe (vergl. W. Dindorf, Poetae scenn. gr. III, 44), aber auch unter dieser Voraussetzung liefert die Stelle einen Beweis dafür, dass das attische Publicum Sentenzen solchen Inhalts auf der Bühne gern hörte.

6) Vergl. unten Kap. 4.

7) Vergl. E. Lübbert, de elocutione Pindari, Hal. S. 1853, S. 41.

8) Vergl. über dieselben Val. Rose, Aristoteles pseudepigraphus S. 96—101; J. Bernays, die Dialoge des Aristoteles S. 140—142; Heitz, die verlorenen Schriften des Aristoteles S. 202; Zeller, Philos. d. Grr. 2, 2, 62.

9) Vergl. über das Historische im Allgemeinen Welcker, Theognidis reliquiae p. XXI—LXX.

10) Einmal (305—308) drückt sich Theognis sogar so aus, dass er die Geburt als etwas Gleichgültiges zu betrachten und Alles auf die Einflüsse der von Jugend auf wirkenden Umgebung zu schieben scheint, indem er sagt, auch die Schlechten seien es nicht vom Mutterleibe an, sondern lernen ihre niedrigen Handlungen und

Worte durch den Verkehr mit schlechten Männern, indessen wird man in diesen ausserhalb ihres Zusammenhanges überlieferten Versen kaum den eigentlichen Ausdruck seiner vollen Meinung, sondern nur eine aus pädagogischen Rücksichten gewählte und zu eindringlicher Warnung vor solchem Umgange bestimmte Wendung erblicken dürfen.

11) S. oben S. 377 Anm. 3.

12) Man vergleiche hierzu folgende Beispiele: Il. 7, 93. 13, 122. 17, 95. — Il. 9, 640. Od. 21, 28. — Od. 16, 75. 19, 527. — Od. 14, 146.

13) Ohne eine solche Hervorhebung durch benachbartes αἰδεῖσθαι findet sich das αἰσχύνεσθαι von Kreusa gebraucht im Ion des Euripides 934. Von äschyleischen Stellen ist S. g. Th. 1029 und vielleicht Prom. 642, von sophokleischen El. 616 und Ant. 540 vergleichbar. Gewissermaassen den Gegenpol zu den ausserordentlichen Lagen, in welchen sich Frauen in den hier erwähnten Stellen befinden, bildet die nicht mehr der Stellung seines Geschlechts entsprechende des Herakles im rasenden Herakles des Euripides, dem eben deshalb nicht Aischyne, sondern Aidos gegen Theseus zugeschrieben wird (1199).

14) Hierher gehört auch die Forderung Platon's an seine Schüler, deren Joannes Damascenus an der im Text S. 172 angeführten Stelle 2, 13, 62 Erwähnung thut. Vergl. K. Fr. Hermann, griechische Privatalterthümer § 34, N. 12. Spätere Schriftsteller haben sich gern ähnlich ausgedrückt wie Aristophanes, s. Jacobs, animadverss. in Philostratt. imagg. S. 404.

15) Wäre hier statt der Aischyne die Aidos genannt, so wäre durch die folgenden Worte στυγοῦνθ' ὑπέρφρονας λόγους nichts ausgesagt, was nicht in jener Bezeichnung schon enthalten wäre, offenbar aber beabsichtigt der Dichter dem Melanippos ein dreifach gegliedertes Lob zu spenden (Μάλ' εὐγενῆ τε καὶ τὸν Αἰσχύνης θρόνον Τιμῶντα καὶ στυγοῦνθ' ὑπέρφρονας λόγους).

16) Die Worte lauten: πολεμικοί τε καὶ εὔβουλοι διὰ τὸ εὔκοσμον γιγνόμεθα, τὸ μὲν ὅτι αἰδὼς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ εὐψυχία, εὔβουλοι δὲ ἀμαθέστερον τῶν νόμων τῆς ὑπεροψίας παιδευόμενοι καὶ ξὺν χαλεπότητι σωφρονέστερον ἢ ὥστε αὐτῶν ἀνηκουστεῖν κτλ. und werden gewöhnlich so ausgelegt, als ob der Redner aus der σωφροσύνη zunächst die αἰδώς und darauf aus dieser, indem er sie mit einer plötzlichen Vertauschung des Ausdrucks αἰσχύνη nenne, die εὐψυχία als die wesentlichste kriegerische Eigenschaft ableite. Es ist jedoch unbegreiflich, wie man einem in Bezug auf Synonymik so genauen Schriftsteller hat zutrauen können, er habe nicht bloss jene beiden Begriffe als ganz identisch gebraucht, sondern auch durch ein völlig unmotivirtes Uebergehen von der einen Bezeichnung zu der andern muthwillig den Zusammenhang verdunkelt, und es ist nicht minder unbegreiflich, wie man den Parallelismus der beiden Doppelglieder hat verkennen können. So gut wie bei der politischen Tüchtigkeit der Spartaner (dem εὔβουλον) zwei coordinirte Momente zusammenwirken, nämlich das ἀμαθές ihrer Erziehung und das σῶφρον derselben, bilden zwei solche auch die Grundlage ihrer kriegerischen, nämlich die aus Sinnesgesundheit entspringende Aidos und die aus Aischyne entspringende Tapferkeit, und die Architektonik des Gedankens wird zerstört, wenn man an die Stelle der Nebeneinanderordnung beider die Ableitung des einen aus dem andern setzt. Uebrigens ist die richtige Erklärung bereits in Pindar's Leben und Dichtung S. 301 angedeutet worden.

17) Der Vers des Sophokles αἰδὼς γὰρ ἐν κακοῖσιν οὐδὲν ὠφελεῖ (Fr. 843) gehörte vielleicht einem ähnlichen Zusammenhange an, wiewohl er unmittelbar nur den Stempel einer Nachahmung der Sentenz der Odyssee trägt.

18) Diese Zusammenstellung ist auch in dem unechten Verse der Odyssee 14, 505 ἀμφότερον, φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἑῆος nachgebildet.

19) Noch andere Beispiele der Zusammenstellung beider Begriffe giebt Wyttenbach, animadverss. in Plutarchi apophthh. Lac. p. 217 a.

20) Der Vers wird auch im Laches (201 b) erwähnt, dient jedoch dort nur zur Beleuchtung der Situation, ohne dass die Bedeutung der Aidos zur Sprache kommt.

21) Das entscheidende Moment liegt hier in den Sätzen S. 1128 b 26 fgg.: τὸ δ' οὕτως ἔχειν ὥστ' εἰ πράξειέ τι τῶν τοιούτων αἰσχύνεσθαι καὶ διὰ τοῦτ'

οἴεσθαι ἐπιεικῆ εἶναι, ἄτοπον· ἐπὶ τοῖς ἑκουσίοις γὰρ ἡ αἰδώς, ἑκὼν δὲ ὁ ἐπιεικὴς οὐδέποτε πράξει τὰ φαῦλα. εἴη δ' ἂν ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές· εἰ γὰρ πράξαι, αἰσχύνοιτ' ἄν· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο περὶ τὰς ἀρετάς. Die Polemik gegen Platon, welche beiläufig bemerkt neben anderen einen Grund für die Annahme der wenigstens theilweisen Echtheit der Gesetze bildet, enthalten die früheren Worte l. 19 fgg.: πρεσβύτερον δ' οὐδεὶς ἂν ἐπαινέσειεν ὅτι αἰσχυντηλός· οὐδὲν γὰρ οἰόμεθα δεῖν αὐτὸν πράττειν ἐφ' οἷς ἐστὶν αἰσχύνη.

22) Aristoteles selbst verfuhr genauer, dafern wenigstens, wie man wohl annehmen darf, die bei Gellius 19, 6 mitgetheilten Worte, in welchen nur von αἰσχύνη und αἰσχύνεσθαι die Rede ist, nach Form und Inhalt von ihm herrühren.

23) Zahlreiche Beispiele dieser homerischen Anwendung des Wortes sind bei Tournier, Némésis et la jalousie des Dieux p. 30. 31, zusammengestellt.

24) Vergl. Nitzsch, erkl. Anmm. z. Od. Bd. 2, S. 125, und Nägelsbach, hom. Theol. S. 337. 338.

25) Dass der so formulirte Gegensatz auch für die Moralphilosophen Interesse hatte, zeigt das Vorhandensein einer Schrift des Teles περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι, aus welchem Theodoros einen Auszug machte, von dem bei Joannes Damascenus (1, 7, 47) eine Probe mitgetheilt ist.

26) Man vergleiche Xen. Kyrop. 2, 1, 22. 8, 3, 5. Symp. 4, 15; Plat. Kriti. 111 e; Ar. N. Eth. 1099 a 13. 1125 b 12. 1179 b 9 und in Betreff Plutarch's Wyttenbach im Lexicon Plutarcheum.

27) Beispiele in reicher Zahl sind zusammengestellt von Krause, die Gymnastik und Agonistik der Hellenen Bd. 1, S. 9 Anm. S. 13 Anm. Ein Beispiel, in welchem die Veranlassung der Einsetzung eine sehr ernste ist, bietet der Sühnagon der Agylläer, von dem Herodot 1, 167 berichtet.

28) Vergl. Verf. Pindar's Leben und Dichtung S. 169. 177. 223. 247. Wenn zwei Inschriften von Orchomenos (CIG 1583. 1584) zufolge auch bei den dortigen Charitesien Preise für Epinikiensänger ausgesetzt waren, so bezieht sich dies auf Epinikien anderer Art.

29) So die Wettkämpfe zu Ehren des Timoleon bei Diodor 16, 90, des Euagoras bei Isokrates 9, 1, des Hephästion bei Arrian 7, 14, 10, des Kalanos bei Aelian v. h. 2, 41 und die mythischen Beispiele bei Krause a. a. O. S. 9 Anm.; die Häufigkeit der Sitte sie mit Leichenfeiern zu verbinden deutet auch Platon, Gess. 12, 947 e, an. Ein Fall, in welchem eine Siegesfeier den Anlass bot, ist der des Siegesfestes Alexander's des grossen, von welchem Arrian 6, 28, 3 berichtet.

30) Das im Text Gesagte ergiebt sich aus einer Combination des bei Herodot (8, 93. 122. 123) mit dem bei Diodor (11, 27. 55) Erzählten; vergl. auch Plutarch v. Them. 17.

31) Ueber den Männerwettkampf s. Athen 13, 565 f. 609 f, den Wettkampf der Greise Xen. Symp. 4, 17; Pseudoandoc. c. Alc. 42; Ar. Vesp. 544, die Wettkämpfe der Frauen Athen. 13, 609 e—610 a; Schol. Il. I, 129. Vergl. Krause, Gymn. und Agon. d. Hell. Bd. 1, S. 35, 36; Welcker, gr. Götterl. 2, 323.

32) Den Wettkampf im Trinken, den Alexander der grosse bei der Leichenfeier des Kalanos veranstaltete, führt Aelian a. a. O. auf indische Sitte zurück.

33) Insbesondere ist der Ausdruck πρωτεῖον, wie man aus Wyttenbach's Lexicon Plutarcheum leicht ersehen kann, bei Plutarch sehr häufig. — Ueber die allgemeine Bedeutung der Agonistik im griechischen Leben sei hier noch auf Planck's Artikel ἀγῶνες in Pauly's Real-Encyclopädie Bd. 1, 2te Aufl., S. 572—576, verwiesen.

34) S. die Stellen hierüber bei Wyttenbach zu Plutarch de prof. in virt. p. 84 b.

35) S. Valentin Rose, Aristoteles pseudepigraphus S. 654. Uebrigens hat in offenbarer Anknüpfung an Xenophon und Aristoteles auch Musonios den Gedanken des ehelichen Wetteifers ausgesprochen (Stob. 69, 23).

36) Dass durchaus nicht immer, wenn die Handschriften φιλόνεικος, φιλονεικία u. s. w. bieten, diese Schreibung die richtige ist, ist schon früh beobachtet worden, wie die Bemerkungen des Olympiodoros und des Scholiasten zum ersten Alkibiades 122 c zeigen, von denen jener sich ausdrückt (S. 167 Cr.): τὸ δὲ

φιλονικίαν διὰ τοῦ ῑ γραπτέον· ἔχαιρον γὰρ τῇ νίκῃ, dieser: σημείωσαι φιλονικίαν διὰ τοῦ ῑ, τὴν φιλίαν τῆς νίκης: auch liegt es auf der Hand, wie leicht hier die Gewöhnung an itacistische Aussprache des Diphthongs in Verbindung mit dem Missverständnisse eines echt antiken Begriffes die Abschreiber zu einem Irrthum verleiten konnte. Von Neueren haben Böckh, Pindari opera t. I, p. II, p. 496, und Buttmann zu der Stelle des ersten Alkibiades die Schreibung mit ι überhaupt verworfen, wobei wohl neben den Erwähnungen bei den Lexikographen (Poll. 1, 178; Bekk. Anecdd. I, 315, 23) die Stellen der aristotelischen Rhetorik als stillschweigend ausgenommen anzusehen sind; Baiter in der Anmerkung zu Isokrates' Panegyrikos § 19 und Bremi im Excurse zu seiner Ausgabe des Isokrates p. I, p. 199 nahmen die Handschriften, die gerade bei diesem Redner gleichmässig Beispiele beider Formen bieten, zur Richtschnur und bemerkten dabei den Unterschied, dass φιλονεικία u. s. w. in tadelndem Sinne gebraucht sei; Beier sprach sich in seiner Ausgabe von Cicero de officiis t. I, p. 356 für vielfache Wiederherstellung der Formen φιλόνικος u. s. w. bei Platon aus; K. F. Hermann (Platonis dialogi vol. IV, p. XVIII; vergl. vol. II, p. XXII) liess die Formen mit ι an den drei im Text ausgehobenen Stellen der platonischen Republik gelten, wo ihre Nothwendigkeit augenscheinlich war; Cobet (novae lectt. S. 691. 692) verlangte aus etymologischen Gründen ihre durchgängige Anwendung, was Franke (Philologus Suppltbd. 1, S. 469—473) bekämpfte; L. Dindorf, der in seinen Oxforder Ausgaben des Xenophon den diphthongischen Schreibungen den Vorzug gegeben hatte, drang in der praefatio zu Xenophontis institutio Cyri, editio quarta emendatior, Lips. 1871, p. XV auf consequente Einsetzung der Formen mit ι; der letzteren Ansicht entsprechend äusserte sich auch J. M. Stahl, quaestt. grammaticae ad Thucydidem pertinentes S. 13. 14; W. Dindorf gab im Thesaurus graecae linguae VIII, 864 die Regel, dass man in jedem einzelnen Falle nach dem Sinne die Entscheidung treffen solle; den Standpunkt völliger Skepsis der Frage gegenüber nahm G. Sauppe im lexilogus Xenophonteus S. 139 ein (vergl. auch dessen Quaestiones Xenophonteae part. I, p. 11). Cobet's Beweisführung läuft darauf hinaus, dass den sonstigen Analogieen der attischen Sprachgewöhnung nach — denn nur diese scheint er im Auge zu haben — ein von φίλος und νεῖκος gebildetes Adjektiv nicht φιλόνεικος, sondern φιλονεικής lauten müsste, jedoch hat Franke (a. a. O. S. 473) dieselbe dadurch erschüttert, dass er an das auch bei Aeschylos vorkommende Femininum νείκη als eine Nebenform von νεῖκος erinnerte, von welcher φιλόνεικος sehr wohl abgeleitet sein könne, und man wird ihm nach dieser Seite um so mehr Recht zu geben geneigt sein, da eine Stelle Pindar's, Ol. 6, 19, in welcher φιλόνεικος mit δύσηρις verbunden ist, wenigstens das unverkennbar macht, dass jenes kein schlechthin ungriechisches Wort ist. Allein viel weniger glücklich ist derselbe Gelehrte, wenn er die Fälle, in denen ει und in denen ι zu setzen ist, dem Sinne nach zu unterscheiden sucht, denn hier behandelt er φιλονεικία durchweg so, als ob es gleichbedeutend mit Streit wäre, während es doch nur die Lust am Streite bezeichnet, dagegen beschränkt er die φιλονικία auf diejenigen Fälle, in denen ganz buchstäblich von dem Streben eines Feldherrn oder eines Wettkämpfers nach einem eigentlichen Siege die Rede ist wie Xen. Mem. 3, 4, 3; Dem. 21, 66. Hierbei ist aber gerade jene eigenthümlich nationale Anschauung verkannt, welche im Text entwickelt wurde. Da dem Griechen jedes Geltendmachen der eigenen Kraft, durch welches die Anderer in den Schatten gestellt wird, als eine Besiegung der letzteren erscheint, so liegt es ihm nahe das mit voller Gemüthstheilnahme verbundene Ringen danach als eine φιλονικία zu bezeichnen, und eine nähere Betrachtung lehrt, dass an sehr vielen Stellen dieser Begriff um Vieles angemessener ist als der der Streitlust. Vor Allem fallen hier mehrere Stellen des Thukydides in das Gewicht, in welchen die Erwähnung der Streitlust geradezu sinnlos wäre, dagegen die des eifrigen Ringens nach dem Siege oder nach Ueberlegenheit den passendsten Sinn giebt: so 1, 41, 3, wo die Korinthier einen Zustand schildern, in welchem man einzig von dem Gedanken an die Gewinnung des Sieges erfüllt ist und darüber jedes andere Interesse vernachlässigt (καὶ τὰ οἰκεῖα χεῖρον τίθενται φιλονικίας ἕνεκα τῆς αὐτίκα, vergl. das

vorhergehende τῶν πάντων ἀπερίοπτοί εἰσι παρὰ τὸ νικᾶν); 7, 28, 2, wo die Stimmung der von zwei Kriegen gleichzeitig in Anspruch genommenen Athener beschrieben wird, die offenbar nicht am Kampfe ihre Freude haben, sondern nach der Beendigung desselben durch Besiegung ihrer Gegner streben (μάλιστα δ' αὐτοὺς ἐπίεζεν ὅτι δύο πολέμους ἅμα εἶχον, καὶ ἐς φιλονικίαν καθέστασαν τοιαύτην ἣν πρὶν γενέσθαι ἠπίστησεν ἄν τις ἀκούσας); 4, 64, 1, wo der im Text beschriebene Begriff des Selbstgefühls, der auch in der eben besprochenen Stelle anklingt, deutlich hervortritt (μηδὲ μωρίᾳ φιλονικῶν ἡγεῖσθαι τῆς τε οἰκείας γνώμης ὁμοίως αὐτοκράτωρ εἶναι καὶ ἧς οὐκ ἄρχω τύχης). Nach Analogie hiervon scheint auch 5, 43, 2 nicht die Kampflust, sondern das Selbstgefühl des Alkibiades hervorgehoben zu sein (οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ φρονήματι φιλονικῶν ἠναντιοῦτο). In den beiden Theilen der Beschreibung des Seekampfes zwischen Athenern und Syrakusanern, in welchen das Wort vorkommt, 7, 70, 7 und 7, 71, 1, ist die Nennung des auf Hervorthun gerichteten Wetteifers dem Zusammenhange mehr entsprechend als die der blossen Kampflust, weil in beiden die Erwähnung eines den streitenden Parteien winkenden idealen Siegespreises damit in Verbindung gesetzt ist (7, 70, 7 heisst es: πολλὴ γὰρ δὴ ἡ παρακέλευσις .... τοῖς κελευσταῖς κατά τε τὴν τέχνην καὶ πρὸς τὴν αὐτίκα φιλονικίαν ἐγίγνετο, τοῖς μὲν Ἀθηναίοις βιάζεσθαί τε τὸν ἔκπλουν ἐπιβοῶντες καὶ περὶ τῆς ἐς τὴν πατρίδα σωτηρίας .... προθύμως ἀντιλαβέσθαι, τοῖς δὲ Συρακοσίοις καὶ ξυμμάχοις καλὸν εἶναι .... τὴν οἰκείαν ἑκάστους πατρίδα νικήσαντας ἐπαυξῆσαι und 7, 71, 1 φιλονικῶν ὁ αὐτόθεν περὶ τοῦ πλείονος ἤδη καλοῦ). Geht man hiervon aus, so wird man um der Gleichförmigkeit der Ausdrucksweise willen selbst an solchen Stellen des Geschichtsschreibers, welche für sich betrachtet die Bedeutung der Kampflust ebensowohl zuzulassen scheinen wie die des Strebens nach Geltendmachung des eigenen Selbst, die letztere und somit die Schreibung mit ι vorzuziehen geneigt sein, so 8, 76, 1 (ἐς φιλονικίαν τε καθέστασαν .... οἱ μὲν τὴν πόλιν ἀναγκάζοντες δημοκρατεῖσθαι, οἱ δὲ τὸ στρατόπεδον ὀλιγαρχεῖσθαι); 5, 111, 4 (οὐκ ἀπρεπὲς νομιεῖτε .... δοθείσης αἱρέσεως πολέμου πέρι καὶ ἀσφαλείας μὴ τὰ χείρω φιλονικῆσαι, wo überdies der Zusatz τὰ χείρω bei der Schreibung mit ει etwas Fremdartiges haben würde); 3, 82, 8 (ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον, wo die nachfolgenden Worte ἆθλα ἐποιοῦντο, παντὶ δὲ τρόπῳ ἀλλήλων περιγίγνεσθαι ἐτόλμησαν für das richtige Verständniss wesentlich sind); 5, 32, 4 (οἱ Κορίνθιοι μέχρι τούτου προθύμως πράσσοντες ἀνεῖσαν τῆς φιλονικίας, wo allerdings auf den ersten Blick die Form mit ει näher zu liegen scheint, aber doch auch an das im Vorhergehenden erwähnte Streben der Korinthier nach Machterweiterung zu denken ist). Sehr zahlreich sind die Stellen Xenophon's, in welchen das Wort so unmittelbar auf Wetteifer, Wettkämpfe und die damit verbundenen Preise bezogen wird, dass die in der handschriftlichen Ueberlieferung gewöhnlich durch die andere verdrängte Form mit ι die bei weitem naturgemässere ist, eine Thatsache, auf die bereits Gesner und Ernesti vereinzelt aufmerksam geworden sind. Dahin gehören Cyrop. 1, 4, 15. 2, 1, 22. 3, 3, 57. 7, 1, 18. 8, 2, 14. 8, 2, 26. 8, 4, 4. Anab. 4, 8, 27. Mem. 2, 3, 17 (wo Franke mit grossem Unrecht in den Worten πάνυ φιλονικήσειν, ὅπως περιγένηταί σου καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εὖ ποιῶν eine unzulässige Tautologie findet, während vielmehr die Erwähnung der Streitliebe als eines wünschenswerthen Zieles in einem Zusammenhange, in welchem es sich gerade um Beseitigung des bisher zwischen den Brüdern bestehenden Streites handelt, höchst ungehörig sein würde). 2, 6, 5. 3, 4, 3. Oecon. 21, 10. Hier. 9, 6. 9, 7. Ages. 2, 8. de rep. Lac. 4, 2. de re eq. 9, 8. Hipparch. 1, 26. Cyneg. 6, 16, und nach Analogie hiervon wird man es auch als sehr wahrscheinlich ansehen dürfen, dass Cyrop. 7, 5, 64 an den Eunuchen nicht die Kampfliebe, sondern das Streben nach Auszeichnung hervorgehoben wird (ἔσωζον τὸ φιλόνικον ἐν ταῖς ψυχαῖς). Dass bei Demosthenes 21, 59 nur von einem φιλονικῶν χορηγός und bei Lysias 3, 40 nur von einem φιλονικεῖν περὶ παίδων die Rede sein kann, versteht sich von selbst, aber auch bei Isokrates fehlt es nicht an Stellen, an denen die Schreibung mit ι unbedingt nothwendig ist, wie Paneg. 85 (περὶ καλλίστων ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις ἐφιλονίκησαν, οὐκ ἐχθροὺς ἀλλ' ἀνταγωνιστὰς σφᾶς αὐτοὺς

εἶναι νομίζοντες). Phil. 113 (φιλονικεῖν ὅπως τῷ προγόνῳ σαυτὸν ὅμοιον παρασκευάσεις). Archid. 92 (ὥσθ' ὁμοίως ἡμῖν φιλονικητέον ἐστὶν ὑπὲρ τῶν ἐνθάδε ψηφισθησομένων ὥσπερ ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις ἀγώνων). Bei Platon kommt ausser den drei im Text erwähnten Stellen das zweifelhafte Wort noch ziemlich oft in einer Weise vor, welche die Schreibung mit ι als die bei weitem näherliegende erscheinen lässt, nämlich epist. 7, 330 a. Rep. 1, 338 a. Gorg. 457 e. 505 e Prot. 360 e, an welchen fünf Stellen der Begriff des gern Durchsetzens darin liegt, ferner Rep. 8, 545 a. 548 c. 550 b. 551 a. 555 a. Legg. 5, 731 a. 7, 796 a. 820 c. 8, 834 c. 11, 935 b. Lach. 194 a. Pol. 294 d. Alcib. I, 122 c. Tim. 70 a; vielleicht die bezeichnendste Anwendung findet sich Legg. 10, 907 c, wo von dem eifrigen Bemühen eine um ihrer praktischen Consequenzen willen gefährliche Meinung aus dem Felde zu schlagen die Rede ist (τούτου γε μὴν ἕνεκα πεφιλονίκηνται, μή ποτε λόγοις ἡγῶνται κρατοῦντες ἐξουσίαν εἶναι σφίσιν ἃ βούλονται πράττειν οἱ κακοί). Und obwohl die nachklassische Gräcität für die vorliegende Frage ohne entscheidende Bedeutung ist, so mag doch hier beiläufig gegen Franke bemerkt werden, dass auch bei Polybios 4, 49, 2 einzig an die Schreibung mit ι gedacht werden kann (ἐπὶ τῷ πᾶσαν προσενέγκασθαι φιλονικίαν εἰς τὸ διαλῦσαι τὴν Ἀχαιοῦ πρὸς Ἄτταλον ἔχθραν καὶ τὸν πόλεμον), denn nicht aus Streitsucht, sondern aus regem Eifer ihre eigene Sache zu fördern suchten die Byzantier den Achäos mit Attalos zu versöhnen. Hiernach scheinen denn die Formen mit ει nur da anwendbar zu sein, wo das Wort eine tadelnde Bedeutung hat, wie Baiter und Bremi meinten, aber auch zu dieser Annahme liegt eine zwingende Nothwendigkeit durchaus nicht vor. Die Handschriften sind einmal in dieser Frage ziemlich bedeutungslos: stösst man doch, wenn man auf sie Gewicht legen will, auf die auffallende Thatsache, dass gerade eine Handschrift, welche in orthographischen Fragen wie wenige andere Berücksichtigung verdient, nämlich der Urbinas des Isokrates, das ι ausser an den oben angeführten drei Stellen mehrmals auch da bietet, wo die Bedeutung entschieden tadelnd ist, ad Demon. 31. Paneg. 19. Phil. 4. epist. 9, 14, während sich andrerseits in ihr mehrmals ει findet, wo der Sinn nothwendig ι erheischt, ad Nicocl. 25 (φιλονείκει μὴ περὶ πάντων, ἀλλὰ περὶ ὧν ἂν κρατήσαντί σοι μέλλῃ συνοίσειν). Areopag. 53 (τῶν περὶ τὰς χορηγίας φιλονεικιῶν). Hel. encom. 48 (τὰς θεὰς περὶ κάλλους φιλονεικούσας); andere Stellen, an denen er ει hat, sind Hel. enc. 51. Panathen. 158 (vergl. Baiter a. a. O.). Und ganz wie der vielfach verwandte und mehrmals bei Platon sowie bei Pseudolysias 2, 16 damit verbundene Begriff der φιλοτιμία ebensowohl tadelnd wie lobend gebraucht wird, liegt es ungemein nahe, dass die griechische φιλονικία genau zu dem werden kann, was wir im schlimmen Sinne des Wortes Eifersucht nennen, da es unverkennbar ist, wie leicht sich in das Streben Andere zu übertreffen eine niedrig feindselige Stimmung gegen dieselben oder eine einseitige Rücksicht auf die eigene Geltung einmischt. Den Uebergang zeigen am deutlichsten zwei Stellen, an denen der auf die Erringung eines Sieges gerichtete Wetteifer mit Geringschätzung erwähnt wird, nämlich Isocr. Areop. 53 (οὐ γὰρ ἐκ τῶν πομπῶν οὐδ' ἐκ τῶν περὶ τὰς χορηγίας φιλονικιῶν οὐδ' ἐκ τῶν τοιούτων ἀλαζονειῶν τὴν εὐδαιμονίαν ἐδοκίμαζον) und Plat. Legg. 7, 796 a, wo der Athener die Kunst der Ringer und Faustkämpfer als eine für den Krieg werthlose und nur φιλονικίας ἀχρήστου χάριν erfundene darstellt. Im Uebrigen lassen manche Beispiele der tadelnden Anwendung des Wortes den Begriff der Eifersucht ebenso gut und zum Theil noch besser zu als den der Streitsucht; einmal, bei Aeschines c. Tim. 136, ist sogar von der Eifersucht in Liebeshändeln (αἱ ἐκ τοῦ πράγματος γινόμεναι πρὸς ἑτέρους φιλονικίαι) die Rede. Man vergleiche in dieser Hinsicht Plat. Lys. 215 d. Menex. 243 b. Legg. 3, 677 b. Tim. 88 a. 90 b; Lys. c. Simon. 40; Isocr. Panathen. 158. epist. 9, 14; Pseudodem. c. Leoch. 63. Aber auch in der Weise ist ein tadelnswerthes Streben nach dem Siege möglich, dass über dem Gedanken an das Geltendmachen der eigenen Person die realen Interessen, denen die darauf gerichtete Thätigkeit dienen soll, ausser Acht gesetzt werden, und in diesem Sinne wird die φιλονικία zuweilen den vor Gericht oder in der Volksversammlung auftretenden Rednern vorgeworfen, so z. B. von Platon, Legg. 11, 938 b (τιμάτω τὸ δικαστήριον εἴτε φιλοχρηματίᾳ δοκεῖ δρᾶν τὸ τοιοῦτον εἴτε φιλονικίᾳ

κτλ.), von Demosthenes pro Megalopol. 1 (ἄνευ φιλονικίας τῶν ἐνθάδε συμβουλεύειν ἀξιούντων); vergl. de rebus Chersonn. 1. de cor. 141. c. Lept. 144. Pseudodem. prooem. 31; ganz analog ist die Anwendung auf streitende Philosophen, denen der Wunsch die einmal aufgestellte Meinung durchzufechten höher steht als die Wahrheit, bei Platon Phaedon 91 a. Gorg. 457 d. 515 b. Phil. 50 b. Legg. 10, 907 c (διὰ φιλονικίαν τῶν κακῶν ἀνθρώπων) und am bezeichnendsten in dem unechten Dialog Amatores 134 c (πρός μέντοι σὲ οὐδὲν δέομαι παρὰ δόξαν φιλονικεῖν, ἀλλ' ὁμολογῶ κτλ.): der Begriff persönlicher Parteilichkeit wird Prot. 336 e fühlbar. Und da es nahe liegt dies auf das Verhalten von Staaten zu übertragen, welche ohne politische Nothwendigkeit bloss aus Sucht ihre Kraft zu zeigen sich auf einen Kampf einlassen, so wird man es für das Wahrscheinlichste halten dürfen, dass auch bei Aeschines de f. l. 75 von den ἁμαρτήματα und der ἄκαιρος φιλονικία der athenischen Vorfahren, als deren Beispiel die sicilische Expedition angeführt wird, die Rede ist und dass Demosthenes de Rhod. lib. 17 sagt, die Kämpfe Athen's mit andern Demokratieen werden ἢ περὶ γῆς μέρους ἢ ὅρων ἢ φιλονικίας ἢ τῆς ἡγεμονίας geführt. Nach allem diesem kann man zu der Meinung versucht sein, das Wort φιλόνεικος sammt den von ihm abgeleiteten komme nur, wie z. B. in der oben angeführten Stelle Pindar's und in dem 147sten Fragment des Demokritos (φιλονεικίη πᾶσα ἀνόητος· τὸ γὰρ κατὰ τοῦ δυσμενέος βλαβερὸν θεωρεῦσα τὸ ἴδιον ξυμφέρον οὐ βλέπει), ausserhalb des attischen Dialektes vor, allein ihre Richtigkeit bleibt dennoch zweifelhaft. Denn nicht mit Unrecht hat Franke darauf aufmerksam gemacht, dass in Platon's Philebos 14 b eine einem so geschmackvollen Schriftsteller kaum zuzutrauende Tautologie entsteht, wenn gelesen wird νῦν γὰρ οὐ δήπου πρός γε αὐτὸ τοῦτο φιλονικοῦμεν, ὅπως ἁγὼ τίθεμαι ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἃ σύ: wenigstens liesse sich dies nur durch die wenig wahrscheinliche Annahme erklären, dass die Athener die Zusammensetzung von φιλονικεῖν in Folge des häufigen Gebrauches nicht mehr empfanden. Und so wird man auch kaum umhin können in Platon's Parmenides 128 d. e, wo die fragliche Eigenschaft als der Jugend natürlich zu der φιλοτιμία des reiferen Alters einen ausdrücklichen Gegensatz bildet, die Erwähnung der φιλονεικία angemessener zu finden als die der φιλονικία, weil die letztere der φιλοτιμία zu nahe steht um ihr in solcher Weise gegenübergestellt zu werden, zumal da die Aufstellung eines zu den bisherigen Meinungen in scharfe Opposition tretenden Systems, um welche es sich hier handelt, noch leichter auf Streitlust zurückgeführt werden kann als auf das Streben sich geltend zu machen; ähnlich scheint Legg. 9, 860 d, wo die Motive einer paradoxen Behauptung berührt werden, φιλονεικίας ἢ φιλοτιμίας ἕνεκα etwas besser zu passen, ohne gerade nothwendig zu sein. Und wenn dies anerkannt wird, so muss man sich auch eingestehen, dass bei Lysias κ. τ. σιτοπωλῶν 8, wo von den sich gegenseitig überbietenden Getreidehändlern, bei Demosthenes Phil. 3, 14, wo von den inneren Zwistigkeiten der Athener, und bei demselben Redner c. Eubul. 6, wo von den unlauteren Motiven, welche häufig die Entscheidungen der Demoten beeinflussen, die Rede ist, der Begriff der Streitsucht ein wenig besser am Platze ist als der der Eifersucht. Auch Aristoteles, der an den im Text angeführten Stellen der Rhetorik den φιλόνικος in unmittelbare Beziehung mit der νίκη bringt, nennt einmal in derselben Schrift (1381 a 32) als ungefähr gleichbedeutend mit den δυσέριδες die φιλόνεικοι, so dass diese Schreibung sich durch den Zusammenhang als die nothwendige zu ergeben scheint. Immerhin ist φιλόνικος nebst seinen Derivatis bei den Attikern offenbar das bei weitem häufigere. Ebenso ist dem Plutarch φιλόνικος nebst den dazu gehörigen Worten jedenfalls nicht fremd, wie dies besonders aus der Stelle symp. quu. 724 b, wo Apollon als φίλαθλος καὶ φιλόνικος bezeichnet wird, deutlich erhellt, aber auch an manchen andern (z. B. v. Alcib. 30. v. Cam. 40. v. Per. 31. v. Lys. 2. v. Ages. 2) erkennbar ist; in andern Fällen scheint allerdings bei diesem Schriftsteller das ει nothwendig zu sein. Zur weiteren Beleuchtung des Verhältnisses zwischen den beiden Adjektiven dienen noch die entsprechenden Eigennamen. Die Angaben bei Roehl im CIG vol. IV, fasc. III, p. 132 können nämlich leicht darüber belehren, dass auf Inschriften der Name Φιλόνικος verhältnissmässig häufig und der Name Φιλόνεικος nicht ganz unerhört,

aber selten ist; im Uebrigen wird man, wenn bei einem Schriftsteller ein solcher Name vorkommt, der Form mit ι wohl bei einem Attiker (Isae. 5, 29. Dem. 19, 291) mit grösserem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit den Vorzug geben als bei Plutarch oder bei Dionysios von Halikarnass (de Isocr. iud. 13).

37) Vergl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 420.

38) Die für die Bedeutung von στέργειν am meisten charakteristischen Stellen sind ausser der im Text angeführten des Aeschines (2, 146) eine andere desselben Redners, 3, 78, ferner Thuk. 1, 38, 3; Aesch. Eum. 911; Soph. Ai. 212; Ar. Nik. Eth. S. 1126 b 22, die für die Bedeutung von ἀγαπᾶν am meisten charakteristischen Plat. Lys. 215 a und Xen. Denkww. 2, 7, 9. Sehr lehrreich ist auch eine Partie der nikomachischen Ethik, 9, 7 S. 1167 b 17—1168 a 8, in welcher φιλεῖν die Liebesempfindung ganz allgemein ausdrückt, στέργειν das durch Naturgesetz gegebene Gefühl der Eltern gegen die Kinder bezeichnet, ἀγαπᾶν aber auf das Ueberraschende geht, welches darin liegt, dass Wohlthäter und Schöpfer sich geberden, als ob sie zur Dankbarkeit verpflichtete Empfänger und Geschöpfe wären. Uebrigens erklärt sich auch der Uebergang von ἀγαπᾶν und στέργειν in die Bedeutung des sichgefallenlassens, mit etwas zufriedenseins sehr leicht, indem ersteres andeutet, dass es sich geziemt das thatsächlich Vorhandene dankbar hinzunehmen, letzteres, dass derjenige gegen die Weltordnung und gegen die Bestimmung des Menschen verstösst, der sich in das ihm einmal Beschiedene nicht fügt.

39) S. Theokr. 12, 13; Kallim. Fr. 169; Etym. M. 43, 31. 306, 22; Eustath. 1500, 28. 1547, 18. Vergl. Welcker, kl. Schriften Bd. 2, S. 93, und die Artikel αἴτης und εἰσπνήλης im Thesaurus graecae linguae.

40) S. Plut. Pelop. 18. M. 761 b; Athen. 13, 561 f. 602 a; Polyaen. strategg. 2, 5, 1; Max. Tyr. diss. 24, 2. Vergl. A. Hug zu Platon's Symposion S. 178 e.

41) Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2te Aufl., S. 192.

42) Ueber das Gewissen, Bonn 1876, S. 30—32.

43) Zwei unter die Sentenzen Menander's aufgenommene Verse, nach welchen das Gewissen für die Menschen ein Gott ist (597. 654), rühren schwerlich von ihm her: enthalten doch jene Sentenzen überhaupt so vieles Untergeschobene. Vergl. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862, S. 21.

44) Ausserdem gehört dahin namentlich das bei Cicero de div. 1, 54 Angeführte sowie die beiden Reden des Maximus Tyrius über das Dämonion des Sokrates (14, 15); etwas weniger unverständig ist, was Apulejus de deo Socratis c. 19. 20 ausführt. Was für Albernheiten in den Philosophenschulen zuweilen ersonnen wurden, zeigt besonders die in der Schrift Plutarch's (580 d—f) erwähnte Erzählung, nach welcher Sokrates durch das Dämonion einmal veranlasst wurde seine Freunde von dem Durchschreiten einer Strasse zurückzuhalten, von der sich nachher zeigte, dass sie durch eine Herde Schweine versperrt war.

45) In den pastoraltheologischen Blättern Bd. 6, S. 338. 339.

46) Eine Uebersicht der verschiedenen über den Gegenstand aufgestellten Ansichten giebt C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862; vergl. ausserdem die von Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 69—83, angeführte Litteratur. Zeller selbst, dem sich Brandis in seiner letzten Behandlung der Sache (Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie 1, 243) angeschlossen hat, spricht sich gegen die Identificirung des Dämonion mit dem Gewissen aus; anders S. Ribbing, über Sokrates' Daimonion, Upsala 1870.

47) Die ursprüngliche Bedeutung von σύνεσις ergiebt sich besonders aus Aeschines 3, 260 in Verbindung mit Eudemos Ethik 5, 11 (1142 b 34 fgg.). Ueber die auf das im Text Ausgeführte bezüglichen Stellen der Stoiker und anderer späterer Schriftsteller s. Jahnel a. a. O. S. 28—43. Vergl. auch die Schrift desselben Verfassers über den Begriff Gewissen in der griechischen Philosophie, Glatz 1872, S. 10—18.

48) Vergl. Symbola philologorum Bonnensium S. 229—231 und Joh. Müller, die thebanischen Tragödien des Sophokles S. 23—52. Wenn in der Symbola ein Oedipus von anderer Sinnesart als denkbar erwähnt wurde, so ist hier darauf hinzuweisen, dass der des Euripides allem Anschein nach ein solcher war; vergl. Welcker, die griechischen Tragödien 2, 547, und Joh. Müller a. a. O. S. 20.

DRITTES KAPITEL.

1) Vergl. in Betreff des dabei thätig gedachten Hermes Dolios oben S. 136 und S. 383 Anm. 65. Augenscheinlich verfehlt ist der Versuch Döderlein's (homerisches Glossarium 3, 122) den Heros der Diebe zu einem eidesfürchtigen Manne zu stempeln, der nur einige erlaubte Verstellungskunst zu üben weiss. Einen natursymbolischen Erklärungsversuch giebt Wehrmann, das Wesen und Wirken des Hermes, Th. 2, Magdeb. 1852, S. 18. 19.

2) Mit mehr entschuldigender Absicht hat der Interpolator, von dem die Verse Od. 23, 218—224 herrühren, den gleichen Gedanken in den Worten τὴν δ' ἤτοι ῥέξαι θεὸς ὦρορεν ἔργον ἀεικές (222) wiederholt.

3) Vergl. Nägelsbach, hom. Theol. S. 70. 71.

4) Dass dem eigenen Volksglauben der Perser solche Verführungen durch Traumgesichte nicht fremd waren, darauf lässt das schliessen, was Herodot (3, 30) von Kambyses erzählt.

5) Sehr mit Unrecht hat F. Schultz hier aus Theon und dem Parisinus g die Schreibung τὰς τῶν ἀτυχημάτων ἀρχάς aufgenommen; die besser bezeugte Lesart ἀδικημάτων ist zugleich die wahrhaft sinngemässe. Die Nachahmungen Cicero's (pro Rosc. Am. 24, 67. in Pison. 20, 46. de legg. 1, 14, 40) und des Platonikers Juncus (Stob. 117, 9) geben den Gedanken nur in der Richtung wieder, dass sie die Strafgöttinnen der Tragödie auf psychologische Hergänge zurückführen.

6) Auf diese Möglichkeit weist auch Schiller hin, Einleitung zu Aeschylos' Persern S. 22, der zugleich mit Recht hervorhebt, dass bei der entgegengesetzten Annahme in den Worten keinenfalls die eigene Meinung des Dichters gesucht zu werden braucht.

7) Vergl. über diesen Bedeutungswandel Lobeck zu Sophokles' Aias V. 60.

8) Das Motiv einer Zerstörung des Gefühls für die verwandtschaftlichen Bande in den Kindern in Folge eines unnatürlichen Verhaltens der Eltern bei der Erzeugung, das hier bei Aeschylos nothwendig vorausgesetzt werden muss, ist auch von Calderon mehrfach benutzt worden; vergl. die Schauspiele Calderon's dargestellt und erläutert von F. W. Val. Schmidt S. XXX Anm. und Symbola philologorum Bonnensium S. 235. 236. Was das alte Argument der Sieben gegen Theben von dem Fluche des Pelops wegen der Entführung des Chrysippos berichtet (vergl. Argum. Eur. Phoen. V; Schol. Eur. Phoen. 66), weist auf den Zusammenhang zwischen dieser Entführung und den späteren Schicksalen des Laios deutlich hin.

9) Vergl. über diesen Nägelsbach, de religionibus Orestiam Aeschyli continentibus, Norimb. 1843; Nitzsch, die Sagenpoesie der Griechen S. 484 fgg.

10) Ueber die von den drei Göttinnen dem Paris versprochenen Gaben s. Eur. Tro. 925—931; Isokr. 10, 41; Lukian Göttergesprr. 20, 11—14; Dio Chrysost. 20, 19; Ov. Heroid. 17, 117—136; Hygin F. 92; Apul. Metam. 10, 31. 32. Dass die Erwähnung dieser Geschenke aus den Kyprien stammt, geht aus Proklos Fr. 3 (s. Welcker, der epische Cyclus Th. 2, S. 506) deutlich hervor. Vergl. Welcker a. a. O. S. 89; Overbeck, Gallerie heroischer Bildwerke Th. 1, S. 216. 217.

11) Der scharfe Ausdruck ἥ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγεινήν, der dem Aristarch Anstoss gab, charakterisirt hier gerade die Auffassung; Aristophanes zog die abgeschwächte Lesart ἥ οἱ κεχαρισμένα δῶρ' ὀνόμηνε vor.

12) Dies geht deutlich aus Agam. 1090—1097. 1186—1226. Choeph. 1065—1076 hervor; vergl. Schneidewin's Erklärung zu den beiden Stellen des Agamemnon.

13) Bei Homer, bei dem Orestes nur die berechtigte Blutrache an Aegisthos übt (Od. 1, 29—43. 3, 306—308) und die Mutter ganz aus dem Spiele bleibt, fehlt der Gedanke der Schuldverkettung noch gänzlich. Ueber die von der sonstigen abweichende Fassung dieses Gedankens bei Aeschylos vergl. Nitzsch, Sa-

genpoesie S. 524, über die Mythenbehandlung des Stesichoros Welcker, kl. Schrr. 1, 164, und Nitzsch a. a. O. S. 504. An die Nostoi des Agias als Quelle der neuen Auffassung wird sicherlich nicht gedacht werden können.

14) Vergl. Buttmann, Lexilogus 1, 223—228; Lehrs, popul. Aufss. a. d. Altth. S. 415—422; Welcker, gr. Götterl. 1, 709—714; Nägelsbach, hom. Theol. 317—321; Körte, über Personificationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei S. 8—13.

15) In der Stelle des Aristophanes, Frieden 605, wo es von Seidler wohl mit Recht hergestellt ist, scheint in ἄτη eine Andeutung von Schuldverkettung zu liegen, in den Wespen 1299 bedeutet ἀτηρός wahnsinnig, ebenso ἀτέων bei Herodot 7, 223. Das Substantiv ἄτη bei Herodot 1, 32 scheint die Bedeutung Verlust zu haben. Ἀτηρία bei Xenophon, Denkww. 3, 5, 17, ist gewiss unrichtig. Vergl. über alles dieses W. Dindorf im Lexicon Sophocleum S. 67. Im Kratylos 395 b. c wendet auch Platon das Wort ἀτηρός, bei dem er an Schuldverkettung zu denken scheint, zur Erklärung des Namens Atreus an. Ueber den Gebrauch der späteren Epiker, unter denen Rhianos bei Stobäos 4, 34 den unmittelbaren Anschluss an Homer am deutlichsten erkennen lässt, hat Lehrs a. a. O. ausführlicher gehandelt.

16) Vergl. Welcker, gr. Götterl. 3, 99 und alte Denkmm. 3, 366 (wo die Apate auf der Tereusvase besprochen ist). Die Lesung ΑΠΑ, d. h. ΑΠΑΤΗ, der Namensinschrift auf der Dariusvase (s. Arch. Ztg. 1857, Tf. CIII) haben nach dem Vorgange Minervini's (s. daselbst S. 53. 54) Stephani im Compte-rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1862 p. 138—142 und H. Brunn in Pauly's Realencyclopädie Bd. 1, 2te Aufl., S. 1219 allem Anschein nach mit Recht vertheidigt. Welcker las statt dessen ΑΡΑ. Vergl. auch G. Körte, über Personificationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei S. 48—52, der S. 13—15 über die Apate überhaupt handelt. Uebrigens hat Stephani (Compte-rendu 1864, S. 108) auf eine Stelle des Dio Chrysostomos (or. 4, § 114) aufmerksam gemacht, in welcher die Apate gleichfalls ganz im Sinne der Ate erwähnt wird.

17) Vergl. über die hierher gehörigen Vasenbilder Dilthey in der Archäologischen Zeitung Jg. 1874, S. 84—88, und G. Körte a. a. O. S. 18—74.

18) Vergl. Meier und Schömann, der attische Process S. 320—326, und in Betreff der Hybris gegen Sklaven das daselbst S. 326 Anm. von Böckh Bemerkte sowie K. Fr. Hermann, gr. Staatsaltth. § 114, N. 7.

19) S. Welcker, a. Denkmm. 3, 255; gr. Götterl. 3, 231. G. Körte, über Personificationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei S. 81, macht darauf aufmerksam, dass der Gestus des Ausrupfens der Feder bei dem hinter der Nike sitzenden Jünglinge wenigstens in der Abbildung nicht ganz deutlich ist, so dass man in ihm vielleicht den unterliegenden Nebenbuhler zu erkennen hat, der die Siegesgöttin auffordert dem Verdienste seine Krone zu geben. Da indessen auch dieser Gedanke dem Beschauer aus der Haltung des sitzenden Jünglings keineswegs mit überzeugender Gewissheit entgegenspringt, so bleibt die Möglichkeit offen, dass der Vasenmaler ein Original, welches das von Welcker gefundene Motiv enthielt, nur unvollkommen wiedergegeben hat.

20) Vergl. Poppo zu Thuk. 2, 45, 1.

21) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, erstes Stück, III. Uebrigens macht Jul. Müller, die christliche Lehre von der Sünde Bd. 1, Breslau 1844, S. 193, darauf aufmerksam, dass die Beobachtung auch eine etwas mildere Auslegung zulässt, wie sie in der Fassung Larochefoucauld's (Réfl. 235) ausgesprochen ist: *Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis, lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux.*

22) Vergl. S. 139 und S. 383 Anm. 68.

23) S. Plut. M. 10 d. 551 a. b. 1108 a; Diog. L. 3, 38. 39; Seneca de ira 3, 12; Val. Max. 4, 1; Stob. 20, 43. Vergl. Wyttenbach, animadvv. in librum Plutarchi de s. n. v. p. 32.

24) S. Aristoteles Fr. 89 S. 1492 a 10; Schol. Pind. Ol. 2, 173; Philo vita Mosis p. 714; Paroemioggr. gr. I, 308. II, 218. Der Zusatz der Parömiographen

ὅταν κακῷ ἀνδρὶ παρείη scheint aus einer Modification der Worte des Theognis (Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται Ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ) geflossen zu sein.

25) Zur weiteren Vergleichung mag hier noch auf den Ausspruch Galba's bei Tacitus (hist. 1, 15) *miseriae tolerantur, felicitate corrumpimur* aufmerksam gemacht werden.

26) Vielleicht sollte der von Stobäos (85, 12) überlieferte Satz des Pythagoreers Dion: „eine grosse Beschämung ist Erzeugung der Besonnenheit" (μέγα γὰρ δυσώπημα σωφροσύνης τέκνωσις) einen ähnlichen Gedanken ausdrücken, jedoch fehlt uns hier der Einblick in den Zusammenhang, in welchem er gestanden hat.

27) Dass es auch abgesehen von dem im Text hervorgehobenen moralischen Gesichtspunkt weder an Klagen über das Alter noch an Lobpreisungen desselben fehlte, versteht sich von selbst: einen ungefähren Einblick darein gewähren die im 116ten und 117ten Kapitel des Stobäos enthaltenen Beispiele.

28) Dass die Art der Erwähnung bei Aristoteles, Metaph. 1025 a 6, den platonischen Ursprung im höchsten Grade wahrscheinlich macht, bemerkt Ueberweg, Untersuchh. über die Aechtheit und Zeitfolge platonischer Schriften S. 143, mit Recht. Vergl. im Uebrigen über die Litteratur der Frage Susemihl, die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie Th. 1, S. 13 fgg.

29) Nicht ganz dieselbe Bewandtniss hat es mit der στάσις καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὑτῷ πρὸς αὑτόν, von welcher im achten Buche der Republik 560 a die Rede ist, denn dabei handelt es sich um einen Kampf der verschiedenen Seelenbeschaffenheiten in der Brust eines Jünglings, nicht um einen solchen der verschiedenen Seelentheile.

30) A. a. O. S. 207—209.

31) Die Stelle Gess. 7, 816 d. e, welche von der künstlerischen Wiedergabe des Hässlichen handelt, hat hiermit nur eine sehr oberflächliche Verwandtschaft.

32) Ueber alle hier kurz berührten Theorieen des Bösen vergl. Jul. Müller, die christl. Lehre von der Sünde Bd. 1, S. 314—518.

33) Ausser den früher im Text erwähnten Stellen des Timäos (86 d), des neunten Buches der Republik (589 c) und des neunten Buches der Gesetze (860 d) findet sich derselbe auch Protag. 345 d.

34) Vergl. über alles dieses Zeller, Philos. d. Grr. 2, 2, 624—631.

35) S. die Stellen bei Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 226. 227.

36) Vergl. Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 164—168. 512, und Scholten, der freie Wille, übersetzt von Manchot, S. 10—12.

37) Diese Bruchstücke Epikur's hat Gomperz in seinem sehr verdienstlichen Aufsatze in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften Bd. 83, S. 87—98, nach auf der Oxforder Universitätsbibliothek befindlichen Facsimiles veröffentlicht und auf ihre Wichtigkeit aufmerksam gemacht. Da indessen die letzte Antwort auf die Frage, τίς ὁ κανὼν καὶ τοὐπικρῖνον πάντα τὰ διὰ τῶν δοξῶν περαινόμενα, in ihnen nicht gegeben ist, so scheint er zu weit zu gehen, wenn er auf sie die Behauptung stützt, Epikur sei nur Gegner des Fatalismus, nicht des Determinismus gewesen. Vergl. auch Zeller, Philos. d. Grr. 3, 1, 424—427.

VIERTES KAPITEL.

1) Vergl. in Betreff des Vermeidens der Formen ἀγαθώτερος und ἀγαθώτατος in der guten Gräcität die in Stephanus' Thesaurus vol. I, p. I, p. 136—138 angeführten Stellen.

2) Hier scheint sich in aristokratischen Kreisen namentlich die Gewöhnung ausgebildet zu haben den Superlativ βέλτιστος im Sinne von ‚vornehm' zu brauchen, s. Thuk. 8, 47, 2; Staat d. Ath. 3, 11; Xen. Hell. 1, 4, 16. 2, 3, 25. 5, 2, 6. Vergl. Krüger, Dionysii Halic. historiographica p. 270.

3) S. die näheren Angaben über dasselbe S. 338.

4) Vergl. über die Bedeutung des ἀγαθόν bei Platon Strümpell, Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen S. 241—263.

5) Eine ähnlich umfassende Anwendung von ἀγαθός und ἐσθλός hat auch das bei Homer häufige und aus der epischen Sprache in die Pindar's (Ol. 11, 27) übergegangene lobende Epitheton ἀμύμων, dessen Bedeutung indessen zu wenig aufgehellt ist als dass es für die Ermittelung der sittlichen Anschauungen der Griechen verwerthet werden könnte. Ueber die verschiedenen Auslegungen, die es erfahren hat, s. Ebeling im Lexicon Homericum vol. I, p. 98.

6) Diese Bezeichnung verdient jener Schriftsteller unzweifelhaft, gleichviel ob er sein Pamphlet als Dialog angelegt hat oder nicht. (Erstere Ansicht hat nach dem Vorgange Cobet's und Pankow's C. Wachsmuth durchgeführt, commentatio de Xenophontis qui fertur libello Ἀθηναίων πολιτεία, Gott. 1874.)

7) Die in einem Bruchstücke der Temeniden des Euripides (Fr. 739) vorkommenden Worte κἂν γὰρ πένης ὢν τυγχάνῃ, χρηστὸς γεγὼς Τιμὴν ἔχει τιν' können keineswegs für die gegentheilige Ansicht angeführt werden, denn da die adelige Geburt schon in den ihnen vorangehenden Versen erwähnt ist, so enthalten sie eine weitere Ausmalung und einen Fortschritt des Gedankens nur wenn in χρηστός der specifische Begriff der Tüchtigkeit empfunden wird.

8) Eine ganz räthselhafte Anwendung des Wortes von Seiten der Spartaner, welche auch Aristoteles nicht zu erklären wusste, erwähnt Plutarch M. 292 b.

9) Erkl. Anmm. z. Hom. Od. Bd. 1, S. 146.

10) Vergl. die von Classen in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Thukydides Bd. 1, S. LXII zusammengestellten Beispiele und in Betreff der Anwendung im Sinne des Ruhmes G. Hermann zu Sophokles' Philoktet 1420 und A. Hug zu Platon's Symposion 208 d.

11) Vergl. über die hier besprochene Geschichte des Wortes ἀρετή Döderlein, hom. Gloss. Bd. 2, S. 81; Ebeling, lex. Homer I, 169; Welcker, Theogn. reliqq. p. XXIX.

12) Od. 6, 121. 8, 576. 9, 176. 13, 202. 19, 109. 19, 364. Vergl. Nitzsch, erkl. Anmm. z. Hom. Od. Bd. 2 S. 105.

13) Vergl. oben S. 73. 74 und die S. 380 Anm. 21 noch angeführten Beispiele.

14) Die von mehreren Neueren befolgte Auslegung des Sopater bei Stobäos (Anthol. 46, 51), wonach τετράγωνος eigentlich die unzerstörbar feste Fügung, übertragen die unbedingte Widerstandsfähigkeit gegen alle Schläge des Schicksals bedeutet, beruht auf einem Missverständnisse der Anführung in der nikomachischen Ethik.

15) Vergl. über diese verschiedenen Auffassungen Zeller, Philos. d. Grr. 2, 1, 746—750, und speciell in Betreff des Verhältnisses der σωφροσύνη zu den übrigen Tugenden im Gorgias und in der Republik R. Hirzel im Hermes Bd. 8, S. 379—411: nach dem dort gegebenen Nachweise gilt in der Republik die σωφροσύνη als die Harmonie der gesammten Seele, die δικαιοσύνη dagegen in ihrer Uebertragung auf die Seele als diejenige Tugend, vermöge deren jeder einzelne Seelentheil die ihm zukommende Pflicht thut.

16) Es lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass ὑγιής in der von Platon im Protagoras 346 c angeführten Stelle des Simonides die gleiche Bedeutung hat, denn hier kann sehr wohl an die intellektuelle, ja vielleicht selbst an die physische gedacht werden. Wohl aber mag hier zur Vergleichung noch auf die ὑγίεια φρενῶν bei Aeschylos Eum. 535 aufmerksam gemacht werden.

17) Vergl. Anm. 30; zur Vergleichung bietet sich die γυνὴ ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσα bei Diogenes von Laerte 6, 37.

18) Seine Erklärung lautet: μέτριοι· ἐπιεικεῖς. μικροί, εὐτελεῖς. καὶ οἱ μεμετρημένην οὐσίαν ἔχοντες: bei den letzten Worten scheint besonders die im Text erwähnte Stelle der Rede gegen Meidias § 183 vorgeschwebt zu haben, in welcher μέτριοι καὶ δημοτικοί und πλούσιοι einander entgegengesetzt werden. Bei der Erklärung des Etymologicum magnum μέτριον τὸ ταπεινόν (p. 581) liegt wohl die Stelle des pseudoxenophonteischen Agesilaos zu Grunde.

19) Wie genau die Uebereinstimmung ist, zeigen Stellen wie Isä. 6, 18; g. Neär. 58.

20) Auffallend ist, dass bei Thukydides, der das Wort ziemlich oft braucht, diese allgemeinere Bedeutung gar nicht vorkommt. Mit bemerkenswerther Vorliebe wenden Isokrates und Platon, ersterer namentlich in der Rede über den Vermögenstausch, es an, und zwar am häufigsten in der allgemeinen, merklich seltener in der engeren Bedeutung. Die Hinweisung auf den innersten persönlichen Kern der Gesinnung ist vielleicht Pl. Rep. 7, 538 c, die Anknüpfung an den Gedanken des Geziemenden Pl. Prot. 336 d am deutlichsten.

21) Vergl. über die im Text besprochene Formel Stallbaum zu Platon's Phaedros 246 a und Gorgias 512 d sowie Dissen zu Demosthenes de corona § 10.

22) Vergl. das Scholion A zu der Stelle, Lehrs de Aristarchi studiis Homericis S. 146 und die in Ebeling's Lexicon Homericum I, 251 angeführten Grammatikerstellen.

23) Mehr Beispiele findet man in Welcker's Vorrede zu Theognis LXII. LXIII und in Beck's Index zu Euripides unter εὐγένεια, εὐγενής und εὐγενῶς (vol. IX der Glasgower Ausgabe S. 235. 236).

24) Den Uebergang zeigt wohl am deutlichsten die Wendung μαῖα μάλα γενναία τε καὶ βλοσυρά in Platon's Theätet 149 a Uebrigens ist es eine Folge der lebensvollen Bildlichkeit der Sprache Platon's, dass er diese Bedeutung auch einmal in einem Zusammenhange anwendet, in welchem man viel eher die moralische zu finden erwarten kann, nämlich Theät. 166 c von einem kräftigen, ja vielleicht selbst heftigen Eingehen auf den in Rede stehenden Gegenstand. Die γενναία δύη bei Sophokles Ai. 938 ist mit Keck zu Aeschylos' Agamemnon 1157 (1198 Dind.) gewiss ebenso zu verstehen; dagegen ist an der Stelle des Agamemnon, wo mit diesem Herausgeber und Weil nothwendig gelesen werden muss καὶ πῶς ἂν ὅρκοις (oder vielleicht ὅρκῳ?) πῆμα γενναίως παγὲν κτλ., wohl an ein nach Stammesart befestigtes Leiden zu denken, nach Analogie von Il. 5, 253.

25) In Betreff der dabei gebräuchlichen Synalöphe vergl. M. Schanz, Novae Commentationes Platonicae S. 100. 101.

26) Nahe Verwandtschaft mit den im Text angegebenen Beispielen hat übrigens auch die Wortverbindung καλὰ κἀγαϑὰ πράγματα bei Isokrates 10, 8. Zugleich möge hier noch hervorgehoben werden, dass gegen die Bemerkung im Text, die moralische Bedeutung des Neutrum καλόν lasse keine Anwendung auf Personen zu, nicht etwa Pl. Phädr. 279 b geltend gemacht werden kann, denn an dieser Stelle wird, bezeichnend genug für die Denkweise des Sokrates, die Schönheit als menschliche Eigenschaft von dem Körper auf die Seele übertragen und die so sich ergebende innere Schönheit zu der äusseren in Gegensatz gestellt.

27) Vergl. über die Kalokagathie überhaupt Köhnhorn, καλοκἀγαϑία ex locis Xenophontis adumbrata, Neisse 1850, und ausserdem Arnold zu Thukyd. 4, 40; Kühner zu Xen. Mem. 1, 1, 16 und Fritzsche zur eudemischen Ethik S. 256.

28) Vergl. hierüber Vahlen, Beiträge zu Aristoteles' Poetik Th. 2, S. 78.

29) Bei Platon hängt dies mit einer allgemeinen sprachlichen Neigung zusammen, welche sich insbesondere auch auf die Adverbia erstreckt; vergl. über dieselbe M. Schanz, Nov. Commentatt. Plat. S. 88.

30) Beispiele hiervon findet man in den von Foucart am Schlusse des Buches des associations religieuses chez les Grecs zusammengestellten Inschriften in hinreichender Anzahl.

31) Vergl. über die bei Platon vorkommenden Erörterungen des καλόν Strümpell, Gesch. d. praktischen Philos. der Griechen S. 226—240.

32) Wie dieser Gebrauch die Aufmerksamkeit der Lexikographen auf sich zog, kann man aus dem Artikel ἄξιον bei Suidas abnehmen.

33) Dass an dieser Stelle mit Schneider gelesen werden muss καλῶν τε καὶ ἀγαϑῶν καὶ νομίμων πέρι, dürfte wohl kaum zu bezweifeln sein.

34) Hier sei namentlich aufmerksam gemacht auf die Stellen Soph. O. T. 1416. Ant. 386. Phil. 891; Eur. Med. 1277. Hippol. 923. Or. 212. Alk. 817. 1101; Her. 1, 32. 2, 159. 2, 173. 6, 89 (wo beachtenswerth ist, wie das hier gebrauchte οὐ παραγίνονται ἐς δέον bald darauf, c. 90, durch ἐς τὸν καιρὸν οὐ παρεγίνοντο um-

schrieben wird); Pl. Rep. 3, 414 b. 10, 596 e; Xen. Cyrop. 8, 1, 20. Cyneg. 6, 3. Vergl. Valckenaer und Monk zu Euripides Hippol. 923 und Bähr zu Herodot 1, 32. Darüber, wie sich der Begriff des καιρός mit dem des δέον berührt, wird Buch 2, Kap. 1 noch Weiteres beizubringen sein.

35) Die Stelle 3, 56, 7 ist zwar in ihrer Herstellung und Auslegung unsicher, jedoch kann es dem Zusammenhange nach keinem Zweifel unterliegen, dass ihr wesentlicher Sinn auf die Identität des συμφέρον mit einem sittlich tadellosen Verhalten gegen die Bundesgenossen hinausläuft; auch ist sehr bemerkenswerth, wie es höher gestellt wird als das παραυτίκα ὠφέλιμον. Andere thukydideische Stellen, in denen das συμφέρον in der Bedeutung des politischen Interesses vorkommt, sind 2, 40, 5. 4, 60, 1. 5, 9, 4. 7, 57, 1; aus Demosthenes sind damit die in der Rede für die Megalopolitaner § 27 als von diesen selbst gebraucht angeführten Worte τὸ συμφέρον εἶναι τὸ ποιοῦν τὴν φιλίαν vergleichbar.

36) Wie sich die Anwendung des Wortes συμφέρον im Volksgebrauche gestaltet hat, würde uns vielleicht deutlicher sein, wenn uns der Zusammenhang des bei Stobäos 1, 13 erhaltenen Fragments des Philippides bekannt wäre.

37) Ueber den im Text berührten leisen Unterschied zwischen φαῦλος und φλαῦρος und die häufigen Verwechselungen beider in den Handschriften s. Lobeck zu Sophokles' Aias V. 1323.

38) Vergl. Vahlen, Beitrr. zu Arist. Poetik 2, 78. 79, und Bonitz im Index Aristotelicus S. 271. 813.

39) Ueber den Gebrauch des davon abgeleiteten Substantivs μιαρία bei attischen Schriftstellern s. Lobeck zu Phrynichus S. 343.

40) Αἱ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος ἕλοιτο heisst es in der von Polydoros und Theopompos stammenden Erweiterung der lykurgischen Rhetra bei Plutarch v. Lyc. 6, wo zu σκολιάν wohl ῥάτραν zu ergänzen ist.

41) Am bezeichnendsten ist in dieser Hinsicht die Stelle im Theätet 173 a, in welcher von den Gefahren die Rede ist, welche das advokatenhafte Treiben vor den Gerichten den Seelen der Jünglinge bereitet. Hier heisst es: τὴν γὰρ αὔξην καὶ τὸ εὐθύ τε καὶ τὸ ἐλεύθερον ἡ ἐκ νέων δουλεία ἀφήρηται, ἀναγκάζουσα πράττειν σκολιά, und weiter: εὐθὺς ἐπὶ τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν τρεπόμενοι πολλὰ κάμπτονται καὶ συγκλῶνται. Aehnlich ist die Stelle im Gorgias 525 a in der Beschreibung der Seelenschau des Rhadamanthys, der an einer durch Ungerechtigkeit entstellten Seele erblickt πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι: auch dass das niedere Seelenross in dem Mythos des Phädros 253 d als σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος charakterisirt wird, gehört insofern hierher, als durch die physische Beschaffenheit desselben zugleich die geistige dessen, was es verbildlicht, angedeutet werden soll. Ausserdem verdient die Stelle der Gesetze 12, 945 b verglichen zu werden.

42) Dass die Kürze des anlautenden α kein Hinderniss der Ableitung von ἄτη ist, darüber s. Buttmann im Lexilogus Bd. 1, S. 227.

43) Die Beziehung auf schwere Frevel ist besonders in folgenden Stellen erkennbar: Rhes. 858; Eur. Med. 306. Hel. 1085. Phoen. 1655; Pl. Legg. 5, 731 d.

44) Ersteres ist, wie man aus den Scholien zu Od. μ, 279 sieht, die Erklärung der alten Grammatiker, letzteres (= σχετός) die Döderlein's, hom. Gloss. 3, 341. Auf die Vielartigkeit der in dem Worte liegenden Abstufungen war schon Aristarch aufmerksam, s. Schol. Il. Κ, 164. Θ, 361.

45) Von der Störung der militärischen Ordnung, beziehungsweise dem Mangel an Gehorsam in militärischen Verhältnissen, wird der Begriff des ἀκοσμεῖν gebraucht Aesch. Pers. 374. 422. 470; Soph. Phil. 387; Lys. 3, 45. 14, 12. 14, 13. 14, 21; Dem. 24, 92. 50, 64, womit die Anwendung auf einen Hochverräther in der Stelle Soph. Ant. 730 nahe verwandt ist, von der Gesetzesverletzung Pl. Legg. 6, 764 b; Isocr. 7, 42. 7, 46, von ungeziemendem Benehmen im Verkehre der Geschlechter mit einander Pl. Legg. 6, 784 d. 785 a, von ungebührlichem Auftreten der Redner Aeschin. 1, 169. 3, 4; unehrerbietiger Lärm an der Thür eines Höherstehenden wird dadurch bezeichnet Eur. Iph. Aul. 317.

46) Während die Alten ὑπερφίαλος theils im Sinne des eidbrüchigen theils in dem des überfliessenden auf φιάλη zurückführten, leitet es Buttmann, der das

Nähere hierüber im Lexilogus Bd. 2, S. 209—216 gegeben hat, von ὑπερφυής, Lobeck, pathol. serm. gr. prolegg. S. 91, von ὑπέρβιος ab, Nitzsch, erkl. Anmm. z. Hom. Od. Bd. 1, S. 297, deutet es in wesentlicher Uebereinstimmung mit Buttmann als 'überwüchsig'; dass das Wort nicht immer tadelnd gemeint ist, bemerkte bereits Aristarch, s. Schol. Il. O, 94. Ὑπέροπλος scheint eigentlich den auf Waffengewalt trotzenden zu bezeichnen, jedoch bleiben hierbei immerhin Zweifel, worauf Buttmann S. 216 aufmerksam gemacht hat. Ein drittes mit diesen beiden verwandtes Wort, welches Buttmann in demselben Zusammenhange gleichfalls besprochen hat, ὑπερηνορέων, konnte in der im Texte gegebenen Aufzählung der Ausdrücke allgemeiner sittlicher Verwerfung keine Stelle finden, weil es ganz auf den Begriff des Uebermaasses männlicher Kraft beschränkt ist.

47) Hierauf und auf den daraus sich ergebenden Unterschied des ἀναίσχυντος vom μικρολόγος, vom ἀνελεύθερος und vom αἰσχροκερδής hat Hottinger in der Uebersetzung von Theophrast's Charakterschilderungen S. 137—142 mit Recht aufmerksam gemacht.

48) Mit ἀναιδής verbunden findet es sich, beziehungsweise das davon abgeleitete Substantiv mit ἀναίδεια, Dem. 8, 68. 19, 206 sowie in der gewiss aus einer echten Rede geschöpften Phrase des dritten pseudodemosthenischen Briefes p. 1478 βδελυρία καὶ ἀναίδεια καὶ προαίρεσις πονηρίας, mit ἀναίσχυντος Ar. Ran. 465. Die Stärke des damit gegebenen Ausdrucks geht besonders deutlich auch aus der eben erwähnten aristophaneischen Stelle und den beiden im Plutos 993. 1069 hervor. Die Häufigkeit der Anwendung in der Rede gegen Timarchos (26. 31. 54. 60. 70. 107. 189. 192) ist, wie das Scholion zu Ar. Nub. 445 zeigt, für die alten Grammatiker Veranlassung gewesen in das Wort die Bedeutung der Liederlichkeit zu legen, jedoch ist diese immerhin nur eine abgeleitete und durch den besonderen Zusammenhang bedingte.

49) Die blosse Unbeholfenheit wird z. B. bezeichnet Xen. Mem. 3, 6, 1; Aeschin. 2, 38, der intellektuelle Mangel Isocr. 10, 9. 13, 5; Pl. Rep. 7, 518 b. Soph. 252 b. Polit. 296 d. Theag. 130 b; in einer gewissen Mitte zwischen der Beziehung auf die bloss äusserliche Lächerlichkeit und der moralischen Bedeutung stehen Stellen wie Her. 8, 100; Xen. Mem. 2, 6, 38; Aeschin. 1, 167.

50) An der ersten Stelle heisst es von dem, der sich für einen guten Flötenspieler ausgiebt ohne es zu sein: καίτοι πολλὰ μὲν δαπανῶν, μηδὲν δὲ ὠφελούμενος, πρὸς δὲ τούτοις κακοδοξῶν πῶς οὐκ ἐπιπόνως τε καὶ ἀλυσιτελῶς καὶ καταγελάστως βιώσεται, wo die genaue Entsprechung zwischen den drei Adverbien und den drei ihnen vorangehenden Participien sehr bemerkenswerth ist; an der zweiten werden in Bezug auf alle diejenigen, die etwas unternehmen was sie nicht verstehen, die Ausdrücke der allgemeinen Nichtachtung in folgender Weise gehäuft: ἀδοξοῦσι διὰ ταῦτα καὶ καταγέλαστοι γίγνονται καὶ καταφρονούμενοι καὶ ἀτιμαζόμενοι ζῶσιν.

51) Die Litteratur der Frage über ἀγεννής und ἀγενής ist in der Pariser Ausgabe des Stephanus Vol. I, p. I, p. 275. 276 zusammengestellt; das richtigste Wort darüber hat wohl Buttmann in der Anmerkung zum ersten Alkibiades 107 b gesprochen. Er sagt im Anschlusse an die Behauptung Ast's, dass ἀγενής auf das Geschlecht, ἀγεννής auf die geistige Beschaffenheit gehe: „Neque sane de posteriori huius praecepti parte dubitare nos sinit locus Aristoph. Pac. 748 — καὶ βωμολοχεύματ' ἀγεννῆ. Sed ἀγενής de non generoso scribendum esse id neque metrice neque ex antiquioris grammatici praecepto probatur. Immo perquam est probabile, sicut γενναῖος, ita ἀγεννής quoque utraque relatione dixisse Atticos. Neque tamen est quod formam ἀγενής suspectam reddat nobis, cum εὐγενής utraque significatione probum sit." Uebrigens scheint die Form ἀγενής durch das bei Stobäos Floril. 43, 6 erhaltene Fragment von Sophokles' Aleaden (Ὅταν οἵ τ' ἀγαθοὶ πρὸς τῶν ἀγενῶν κατανικῶνται) sichergestellt zu sein.

52) Lehrreich für das daran sich heftende Gefühl ist die Zusammenstellung mit μικρολόγος Pseudodem. c. Neaer. 36.

53) Wie ῥᾴθυμος in diesem Sinne eine fast lobende Bedeutung annehmen kann, zeigt besonders die merkwürdige Stelle Thuc. 2, 39, 4; wenigstens ganz

frei von Tadel wird es von Isokrates mehrfach gebraucht, 9, 42. 12, 128. 12, 246. 15, 147.

54) Hier sei noch aufmerksam gemacht auf die den im Text angeführten verwandten Stellen Her. 3, 120. 7, 10. 7, 11. 7, 15; Eur. Med. 450. Androm. 602. Dict. Fr. 347 sowie auf die γλῶσσα ματαία Aesch. Prom. 329. Ag. 1662. Eum. 830, die ὑλάγματα μάταια Ag. 1672 und die Umschreibung der Bescheidenheit durch τὸ μὴ μάταιον Dan. 198.

55) Es liegt in der Natur der Sache, dass es oft zweifelhaft sein kann, welche der verschiedenen Bedeutungsnuancen des Wortes die in einem einzelnen Falle dem Sinne des Schriftstellers entsprechende ist. In der Stelle des Theognis V. 1025, nach welcher die Feigen, d. h. die Unadligen, ματαιότεροι νόον sind, scheint ein gewisser Uebergang von der Bedeutung der Thorheit zu der der sittlichen Schlechtigkeit zu liegen; Aehnliches gilt von der Pindar's Pyth. 3, 21. In der Medea des Euripides wird die Heldin dreimal (152. 333. 959) ὦ ματαία angeredet: soll diese Anrede bloss (nach Analogie von Aesch. Prom. 999; Eur. Suppl. 549) ‚o Thörin' bedeuten oder drückt sich darin zugleich die Verachtung des hellenischen Bewusstseins gegen die Barbarin aus? Bei Herodot 6, 68 nennt Demaratos die Erzählung, nach welcher er aus der Verbindung seiner Mutter mit einem Eselhüter entsprossen ist, den ματαιότερος λόγος: ist dies bloss (wie 2, 118. 3, 56) die gehaltlosere, d. h. unwahrscheinlichere, oder ist es die ihrer Bestimmung, wenn auch nicht ihrem Erfolge nach verletzendere? Ebenso lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, ob bei der Aeusserung des Danaos Aesch. Dan. 229, wer eine Heirath erzwinge, entgehe selbst im Hades nicht den Anschuldigungen der μάταιοι, nur an die eitle Leerheit des kein Ende nehmenden Geschwätzes oder auch an das Sündhafte der Antastung des Verstorbenen gedacht ist. Noch dunkler ist die Bezeichnung der Schicksale des argeiischen Königshauses als μάταιοι τύχαι durch den Chor Choeph. 82: wahrscheinlich waltet dabei die Absicht die Frevel, welche auf dieselben eingewirkt haben, nur leise anzudeuten. Die häufige Anwendung des Wortes im Sinne des Erfolglosen und Vergeblichen bedarf einer näheren Erörterung nicht. Vergl. übrigens Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 321.

56) Man vergleiche Il. 5, 597; Hesiod. opp. 20; Alcae. fr. 50; Solon fr. 27, v. 12; Theogn. 281. 481; Simon. fr. 5, v. 3.

57) Beiläufig sei hier bemerkt, dass ein ähnlicher Process wie bei ἀπάλαμνος sich auch bei einem Worte vollzieht, welches eigentlich das Gegentheil davon bedeutet, nämlich bei πανοῦργος, in dem ursprünglich der Begriff des zu Allem geschickten und gewandten liegt, das jedoch vorherrschend als tadelnde Bezeichnung des listigen dient. In Folge dessen kann es vereinzelt zum Ausdruck der Verwerfung überhaupt werden, indessen scheint sich dieser Gebrauch auf die scheltende Anrede ὦ πανοῦργε (s. Eur. Heracl. 947; Ar. Ach. 311) zu beschränken, während sonst — und so z. B. auch Aesch. Cho. 383 — der engere Sinn des ränkevollen immer erkennbar bleibt.

58) Dass nichtsdestoweniger unter Umständen der in dem Ausdruck liegende Begriff des wohl oder übel sich Befindens von dem des sittlichen Verhaltens streng unterschieden werden kann, zeigen besonders die Worte des Andokides in der Rede über seine Rückkehr § 6: ἀλλ' ἔστιν ἐν τῷ κοινῷ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ ἐξαμαρτεῖν τι καὶ κακῶς πρᾶξαι, Worte, welche durch die § 5 vorhergehenden: πάντες ἄνθρωποι γίνονται ἐπὶ τῷ εὖ καὶ κακῶς πράττειν, μεγάλη δὲ δήπου καὶ τὸ ἐξαμαρτεῖν δυσπραξία ἐστί ihr rechtes Licht erhalten. Für eine nähere Betrachtung ist hier auch das Verhältniss der drei Worte εὐτυχία, εὐπραγία und εὐδαιμονία zu einander beachtenswerth, von denen das erste das augenblickliche Gelingen, das zweite das vorübergehende Wohlbefinden, das dritte das dauernd günstige Lebensloos bezeichnet; vergl. Pindar's Leben und Dichtung S. 87.

59) S. Theogn. 281; Pind. Ol. 1, 59; Eur. Cycl. 598 (nach Canter's wahrscheinlicher Emendation).

60) Vergl. über die hier besprochenen Erscheinungen ausser den Auslegern zu Sophokles besonders Lehrs, popul. Aufss. a. d. Alterth. S. 416; G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, dritte Aufl., S. 108.

61) Bemerkenswerth ist, wie Herodot die Formel οὐκ ὅσιον ebenso wie das Adjektiv ἀνόσιος gern auf die Verletzung der Pflichten gegen nahe Anverwandte bezieht, 3, 19. 3, 65. 4, 154.

62) Wie sehr der Begriff des αἰσχρόν mit der Reflexion auf den Eindruck, der auf Andere hervorgebracht wird, behaftet ist, kann wohl am deutlichsten die Stelle in Platon's Gastmahl 194 c. d zeigen: εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς, τάχ' ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἴοιο αἰσχρὸν ὂν ποιεῖν .... τοὺς δὲ πολλοὺς οὐκ ἂν αἰσχύνοιο, εἴ τι οἴοιο αἰσχρὸν ποιεῖν.

Druck von Ed. Frommann in Jena.

